

COLECȚIA  
UNIVERSITAS

SERIA  
FILOSOFIE

Bogdan Sillion

# Mircea Eliade

## și misterul totalității



E I K O N



Bogdan Sillion

**Mircea Eliade**  
**și misterul totalității**



© Editura EIKON

București, Str. Smochinului nr. 8, sector 1, București,  
cod poștal 014605, România

Difuzare / distribuție carte: tel/fax: 021 348 14 74

mobil: 0733 131 145, 0728 084 802

e-mail: [difuzare@edituraeikon.ro](mailto:difuzare@edituraeikon.ro)

Redacția: tel: 021 348 14 74

mobil: 0728 084 802, 0733 131 145

e-mail: [contact@edituraeikon.ro](mailto:contact@edituraeikon.ro)

web: [www.edituraeikon.ro](http://www.edituraeikon.ro)

Editura Eikon este acreditată de Consiliul Național al  
Cercetării Științifice din România (CNCS)

Descrierea CIP este disponibilă la Biblioteca Națională a României

ISBN: 978-606-711-415-7

Editor: Valentin Ajder

**Bogdan Silion**

# **Mircea Eliade și misterul totalității**

**E I K O N**

**BUCUREȘTI, 2016**



## CUPRINS

<b>I. Preliminariile unui simbol al unității-totalității .....</b>	<b>9</b>
A. Niveluri ale interpretării coincidenței contrariilor în opera lui Mircea Eliade .....	9
B. Confuzii, simetрии, paradoxuri.....	18
C. Mircea Eliade și <i>coincidentia oppositorum</i> .....	31
<b>II. Ontologia coincidenței contrariilor .....</b>	<b>39</b>
A. Misterul Totalității Ființei.....	39
B. Unitate și multiplicitate .....	45
C. Nostalgia Paradisului.....	50
<b>III. Limbajul coincidenței contrariilor.....</b>	<b>59</b>
A. Cum se poate vorbi despre Dumnezeu de nerostit? .....	59
B. Ființă și limbaj .....	70
<b>IV. <i>Coincidentia oppositorum</i> ca paradigmă hermeneutică...77</b>	
A. Hermeneutica totală.....	79
1. Hermeneutica datelor originare .....	79
2. <i>Coincidentia oppositorum</i> , paradigma totalității și hermeneutica infinită .....	84
3. Hermeneutică și metodă sau adevăr fără metodă? .....	86
4. Hermeneutica spirituală, ca tehnică transformativă.....	103
5. Logica simbolului și hermeneutica totală .....	108
6. Semnificații ale hermeneuticii creatoare.....	111
B. <i>Anámnēsis</i> și istoria religiilor .....	113
1. <i>Anámnēsis</i> – amintirea mitului central.....	114
2. Căile anamnezei .....	116
3. Istoria religiilor și noul umanism.....	122
C. <i>Coincidentia oppositorum</i> și limitele interpretării .....	127



## V. *Coincidentia oppositorum* și tehnicile soteriologice..... 137

- A. Tehnicile de salvare..... 137
  - 1. Mircea Eliade și tehnicile psiho-fizice indiene.....139
    - a. *Experiența autenticității* .....139
    - b. India prin Eliade.....144
    - c. *Darçana-yoga* .....152
    - d. Yoga și *coincidentia oppositorum* .....158
  - 2. Androginie și *maithūna*.....164
    - a. Androginie și totalitate.....164
    - b. Androginizarea rituală – *maithūna*.....171
    - c. Androginia și *maithūna* – paradigme ale gândirii lui Mircea Eliade.....178
  - 3. Alchimia – calea regală de cunoaștere .....180
  - 4. Șamanismul – tehnica supremă a extazului .....188
- B. Autonomia spirituală..... 192
- C. Cultură și soteriologie.....200
- D. Cultura, ca dispoziție hermeneutică .....205
- E. Cultura română – pod între civilizații .....208

## VI. Limbajul Sacrului ..... 211

- A. Dialectica sacrului și a profanului .....211
  - 1. Sacrul și ontofania .....222
  - 2. Sacrul – element constitutiv al conștiinței.....225
- B. „Fenomenologia” camuflării..... 231
- C. Fantasticul și sacrul.....238
  - 1. Atributele fantasticului lui Mircea Eliade .....242
  - 2. Ipostazele fantasticului .....246

## VII. *Coincidentia oppositorum* și logica simbolului..... 259

- A. „Logica” simbolului .....259
  - 1. Filosofia simbolului .....259
  - 2. Caracteristicile și funcțiile simbolului .....265
  - 3. Simbol și hermeneutică.....274
  - 4. Aprioritatea simbolului.....279

- B. Mit și simbol .....282
  - 1. „Realitatea” mitului.....282
  - 2. Mitul cosmogonic – arhetip central și model hermeneutic.....293
  - 3. Funcțiile mitului.....304
- C. Arhetip și structură.....310
  - 1. Sensuri ale arhetipului .....310
  - 2. Arhetip, simbol și istorie.....315
  - 3. Arhetipul, *coincidentia oppositorum* și ecumenismul religios .....323

## VIII. *Coincidentia oppositorum* și noul umanism..... 335

- A. *Coincidentia oppositorum* ca model biografic ..... 335
- B. Unitatea contrariilor, etica toleranței și ecumenismul religios .....346

## Concluzii *Un nou eon logic?* ..... 355

## BIBLIOGRAFIE .....365



## I. PRELIMINARIILE UNUI SIMBOL AL UNITĂȚII-TOTALITĂȚII

---

### A. Niveluri ale interpretării coincidenței contrariilor în opera lui Mircea Eliade

Nu există „operă” a unui om de cultură care să nu fie privită cu anumite „dioptrii” critice. Însă, mai mult ca în cazul altor interpretări, exegeza despre Mircea Eliade este așezată într-un fel de „pat al lui Procust” ideologic, distorsional. În acest sens, am putea vorbi despre „paradoxul Eliade”: cu cât este citit mai mult, cu atât este interpretat mai unilateral. Nu tăgăduim că așa se întâmplă aproape cu orice autor. Dar parcă niciuna dintre interpretările vreunei gândiri nu se situează între două extreme atât de pronunțate, așa cum se plasează exegeza operei lui Eliade.

Astfel, o așa numită „hermeneutică a suspiciunii”<sup>\*</sup> este dublată de o exegeză „a exaltării” unei opere marcate de personalitatea puternică a celui care a creat-o. Din prima tabără fac parte cei care îl suspectează pe Eliade de angajament ideologic antisemit de factură legionară. Acest grup destul de numeros de critici îl plasează pe

---

<sup>\*</sup> Expresia a fost utilizată de Paul Ricoeur, cu privire la intenționalitatea demersurilor interpretative ale lui Marx, Freud și Nietzsche. Hermeneutul francez subliniază faptul că în operele celor trei există un decalaj esențial între gândire și limbaj, astfel încât, în mod paradoxal, „limbajul nu spune exact ceea ce spune”, ci trimite către o semnificație ascunsă. A se vedea, Paul Ricoeur, *De la text la acțiune*, Editura Echinoux, Cluj-Napoca, 1999, dar, mai ales, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1995.



Eliade în rândul gânditorilor totalitari, „dușmani” ai democrației, autor moral al „infamiei morale” de dreapta. Evident că, în cazul acestor acuzații, sunt luate ca mărturii cele câteva articole „legionare” scrise în revistele vremii de tânărul, pe atunci, Eliade, și a căror paternitate nu poate fi contestată. Acuzațiile s-au transformat, de-a lungul timpului, într-un adevărat rechizitoriu, la „proces” fiind incriminată și tăcerea lui Eliade vizavi de trecutul său politic, interpretată ca o probă la dosarul existent în spațiul cultural românesc și mondial. Acestor acuzații academice li se adaugă criticile din rândul oamenilor de știință. Unii dintre aceștia consideră că întreaga operă a istoricului român al religiilor nu poate fi susținută științific, deoarece metodele pe care le folosește acesta nu au nici măcar valoare euristică. Termenii utilizați de savantul român, în special cel de „sacru”, nu ar putea fi verificați empiric și nu ar putea face obiectul niciunei cercetări serioase a unei științe „istorice”.<sup>\*</sup> Ca urmare, având în vedere aspectul neștiințific al modului de tratare a problemei religiozității și a sacralului, opera lui Mircea Eliade nu ar avea valoare de „normă” de cercetare, fiind, dimpotrivă, un exemplu de inconsistență științifică.

Hermeneuții „exaltați” se plasează la celălalt pol distorsional al interpretării. Pentru unii dintre foștii studenți ai lui Eliade, ca și pentru o parte dintre membrii generației sale, Mircea Eliade este unul dintre principalii reprezentanți ai „tradiției sacre”<sup>\*\*</sup>, alături de

\* William Warren Bartley, Anthony Wallace, Edmund Leach, John Saliba sau Ivan Strenski vorbesc despre o inconsistență științifică a metodei utilizate de Eliade. În lipsa unei abordări metodologice unitare, interpretarea fenomenelor religioase practicate de savantul român s-ar desfășura de pe o poziție mistică, irațională și ar cădea la un eventual test verifcationist.

\*\* Începând chiar cu primul exeget, Thomas J. J. Altizer, textele lui Mircea Eliade au suportat „ajustări” ideologice, convenabile modei culturale a timpului. Astfel, dacă Altizer vedea în Eliade un reprezentant de seamă al nou înființatei mișcări „dead-theology”, William W. Quinn consideră că savantul român este continuatorul, alături de Guénon sau Coomaraswami, al tradiției filosofice sacre, un fel de *philosophia perennis*. Biografia sa a constituit, de asemenea, un model pentru tinerii hippie sau pentru „spiritualiști” teozofi ori misticoizi.

un Julius Evola sau de un René Guénon. În această calitate, istoricul român al religiilor este un „inițiat” în tainele unor adevăruri oculte, un savant „ezoteric”, mesager al lumii arhaice.

Din convingerea că gândirea lui Mircea Eliade nu poate fi evaluată din perspectiva unei singure interpretări, scrierea de față nu se plasează în niciuna dintre cele două extreme. Istoricul român al religiilor este un gânditor ecumenic, ce pune problema din perspectiva unei „hermeneutici totale” a faptelor religioase. Fiind orientată către „totalitate”, așa cum vom demonstra de altfel, ea nu poate fi „totalitară”, adică exclusivistă. Conceptele sale sunt cele ale unei istorii a religiilor, în adevăratul sens al termenului. Universalitatea și orientarea către arhetip sunt consecințele practicării unei asemenea hermeneutici. Aceasta, credem noi, are la bază două principii care fac legătura între diversele teme ale gândirii savantului român; primul principiu se referă la perenitatea sacralului, din punct de vedere structural, prezent chiar în structura conștiinței, iar al doilea are în vedere teza religiozității omului. Astfel, toate religiile sunt un fel de extensii ale sentimentului religios. Fundamentul religiilor îl constituie religiozitatea, și nu o anumită religie. Din ideea că omul este o ființă religioasă – și nu practicant al unei anumite religii – rezultă toate conceptele și ideile de bază ale istoriei religiilor așa cum a fost înțeleasă de Eliade și care conduc, inevitabil, la postularea unității indestructibile, absolute, a Spiritului uman.

Iată de ce considerăm că o grilă corectă de interpretare a operei lui Mircea Eliade trebuie să țină seama de caracterul „total” al gândirii sale. De aceea, pentru a depăși neîncrederea și naivitatea reprezentanților celor două categorii de exegeți, ambele dăunătoare interpretării, trebuie practicate, în cazul operei lui Eliade, o hermeneutică a concilierii, în care toate conflictele și patimile să se stingă. Conceptul utilizat în lucrarea de față oferă garanția receptării autorului din perspectiva din care el însuși și-a abordat opera. Considerăm astfel că doar în orizontul unei totalități a



semnificațiilor se poate aplica dioptria corectă hermeneuticii operei autorului în discuție.

Simbolul „coincidenței contrariilor” constituie, în acest sens, cheia epistemologică ce ne oferă accesul către semnificațiile operei lui Mircea Eliade. Ca simbol al „totalității”, acesta impune și sensul interpretării, care nu poate fi decât „totală”. *Coincidentia oppositorum* este o paradigmă a tuturor semnificațiilor, în măsura în care ea se regăsește în hermeneutica practică de Eliade, în teoriile sale cele mai importante sau în biografia sa. Considerăm că Mircea Eliade nu poate fi înțeles în afara acestui simbol.

Exegeza noastră unește explicația (dată de Eliade conceptului) cu înțelegerea (semnificațiilor operei lui Eliade). Prin urmare, demersul nostru exegetic se plasează el însuși sub semnul totalității. *Coincidentia oppositorum* este un simbol care explică și care se lasă explicat, totodată. De aceea îl considerăm paradigma interpretării lui Mircea Eliade.

Fiind un simbol al totalității regăsit în orice act al interpretării, coincidența contrariilor unește diversele niveluri ale hermeneuticii. La nivelul subiectiv al structurii unei opere, el se lasă interpretat de un autor sau altul. La nivelul intersubiectivității, unde se plasează hermeneutica noastră, *coincidentia oppositorum* își luminează sensul printr-o interpretare de gradul al doilea, în care hermeneutul interpretează ceea ce autorul semnifică în mod concret. Altfel spus, analizând acest concept esențial pentru înțelegerea gândirii lui Mircea Eliade, facem cunoscute semnificațiile pe care autorul le acordă conceptului și, în plus, ne situăm în interiorul coincidenței contrariilor înseși. Suntem convinși că, prin această dublă ipostază – cea de interpreți ai semnificațiilor auctoriale date unui concept și cea de hermeneuți ai conceptului – ne situăm în esența hermeneuticii. Nu avem de descifrat nici doar un simplu simbol și nici doar opera în care acest simbol este interpretat; ci, referindu-ne în permanență la unul dintre cele două obiecte ale interpretării noastre, ne referim, în același timp, și la celălalt. Această dimensiune

a interconexiunii dintre ce se interpretează și ce se spune despre ceea ce se interpretează are sorți de izbândă, întrucât simbolul *coincidentia oppositorum* joacă și rolul de paradigmă hermeneutică; paradigmă care, aplicată la nivelul unei opere, revelează unitatea tuturor semnificațiilor acesteia. În măsura în care acest concept este și interpretat de autorul supus hermeneuticii, el are și funcția de semnificant al discursului.

*Coincidentia oppositorum* unește nivelul subiectiv al semnificantului interpretat cu nivelul intersubiectiv al interpretării despre demersul hermeneutic al autorului însuși. Din această perspectivă, se revelează și sensul hermeneuticii noastre: este actul complex ce integrează explicația și înțelegerea, aplicată fiind asupra operei unui autor și asupra conceptului central al acesteia, deopotrivă. Interpretantul și obiectul hermeneuticii își schimbă în permanență locurile, astfel încât semnificația interpretării lui Eliade dată simbolului unității contrariilor se identifică cu revelarea semnificației acestei interpretări pentru gândirea autorului nostru. *Coincidentia oppositorum* se lasă explicat și explică totodată. De aceea, el este mai mult decât un concept și chiar mai mult decât un simbol: e o paradigmă care, odată dezvăluită, își impune sensul asupra celui ce o descoperă. În cele din urmă, revelează sensul unei căutări permanente a semnificației unice, ca ideal al oricărei hermeneutici.

Nivelul subiectiv al coincidenței contrariilor se referă deci la interpretarea sensurilor simbolului totalității. Dar acesta joacă și rolul de semnificant obiectiv. Idei de totalitate a semnificațiilor, regăsite în planul subiectiv al hermeneuticii, îi corespunde ideea de totalitate ontologică. Așa cum precizează și John David Cave\*, totalitatea, văzută ca o coincidență a contrariilor, are, în opera lui

\* În *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, 1995, p. 21: "Whether in life or in thought, Eliade's 'radical pluralism' in all its variety and frequent contradictions, was never without a coherence of its own. If there is any norm to Eliade it comes in the totality of this thought, with this totality defined as his new humanism. The whole is the norm".



Eliade, rolul de normă metodologică și de principiu ontologic, care impune coerență reflecției asupra fenomenului religios. Ca semnificant subiectiv, *coincidentia oppositorum* traduce simbolic intuiția existenței unei unități a lumii, reprezentate ca mister al totalității, aflat în spatele multiplicității. În timp ce Brian Rennie vede în acest simbol nu o soluție pentru unitatea lumii – așa cum e reflectată de gândirea filosofică greacă – ci chiar misterul acestei unități\*, implicând o totalitate ce nu anulează opozițiile, primul exeget al operei lui Eliade, Thomas Altizer, consideră că acest concept este principiul explicativ al unității lumii\*\*. El poate fi considerat un arhetip creator întrucât conduce la cele mai îndrăznețe sinteze spirituale.

*Coincidentia oppositorum* este normă hermeneutică, mister sau limbaj despre Realitate ori principiu ontologic; interpretările exegetilor nu sunt unitare, cum nici obiectul interpretării nu poate fi redus la o unică semnificație. Dacă ar fi să sintetizăm sensurile coincidenței contrariilor convergente operei eliadine, se pot identifica două niveluri, care prescriu, așa cum am văzut, și poziția hermeneuticii noastre. Primul nivel are ca normă principiu ontologic al coincidenței contrariilor. La acest prim nivel, *coincidentia oppositorum* este *mister al totalității*, expresia cea mai puțin aproximativă a ideii de Dumnezeu. Dumnezeu este Tot: El „încide” în sine toată Realitatea, este Ființa Absolută, Unul fără contrarii. Ca principiu ontologic, Unul-Tot- fără-contrarii este și un principiu explicativ și generativ. El face ca toate lucrurile să existe și să se lege între ele printr-o tainică uniune. În acest prim plan, Eliade folosește simbolul coincidenței contrariilor pentru a numi Principiul aflat „în spatele” Realității, așa cum a fost conceput de misticii creștini sau de gânditorii indieni.\*\*\*

\* Brian Rennie, *Reconsiderându-l pe Eliade*, Editura Criterion, București, 1999, p. 47.

\*\* Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and The Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963, p. 19

\*\*\* Realitatea în stare de *complicatio* este contracția lui Dumnezeu ca *explicatio* – credem că această formulare a lui Cusanus, alături de filosofia indiană, a servit ca model gândirii lui Eliade în conceperea ideii de Divinitate.

Referitor la predispoziția savantului român de a prezenta o concepție monistă despre Dumnezeu-Tot, unii exegeți s-au grăbit să afirme că istoricul român al religiilor a fost influențat de această perspectivă.\* Deși este evidentă o oarecare influență a doctrinei *Advaita Vedānta* asupra gândirii savantului român, credem însă că nu se poate vorbi despre un monism. *Coincidentia oppositorum* se aplică lui Dumnezeu, dar și lumii. E un concept al diversității în unitate și nu al unității absolute. Ca și Realitatea Ultimă, lumea este plurală și univocă, rațională și irațională, statică și dinamică în același timp. Lucrurile fenomenale „urzesc” împreună, într-o țesătură tainică, același mister al unității contrariilor, așa cum în Dumnezeu „se odihnesc” toate opozițiile. Din această perspectivă, *coincidentia oppositorum* este mai degrabă o dialectică a Spiritului, manifestată în multe perspective interșarjabile, la fel cum lumea sau Brāhman sunt în gândirea indiană manifestări sau nonmanifestări, depinzând doar de perspectiva aleasă.\*\* Acest *Urgrund* metafizic exprimat, simbolic, prin *coincidentia oppositorum* unește în sine aspecte logico-ontologice contrare. El se află deasupra ideii de Ființă și e înțeles fie ca început ontologic din sânul căruia provin toate lucrurile, fie ca început temporal din care apar toate.\*\*\*

\* A se vedea, de exemplu, Sergiu Al-Gorge, *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, București, 1981; Shafique Keshavjee, *Mircea Eliade et la coïncidence des opposés ou L'existence en duel*, Berne, Peter Lang, 1993.

\*\* *Coincidentia oppositorum* nu este nicio dialectică hegeliană pentru că, la Eliade, Spiritul nu se află într-o mișcare continuă, ci este, în același timp, mai multe lucruri; a se vedea, în acest sens, și David Cave, op. cit., p. 44.

\*\*\* Încă în *Oceanografie*, Eliade intuiește existența a ceva real, de ordin impersonal, pe care îl numește simplu „realul” și care are rolul de a concilia contrariile: „totul se petrece la întâmplare, fără voința noastră (...), dincolo de previziunile, de așteptările și idiosincraziile noastre. Ceva real, nud, impersonal, pe care nu știi cum să-l numești, nu știi cum să-l valorifici (...) când un fapt e cu adevărat real, orice conflict este imposibil, totul se liniștește”, în *Oceanografie, Despre adevărurile găsite la întâmplare*, în *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, p. 12.



Planul obiectiv al interpretării are în vedere, deci, conceperea coincidenței contrariilor ca principiu ontologic, mister inexprimabil, un Tot aflat în spatele multiplicității fenomenale. Numeroase texte din lucrările lui Eliade justifică această premisă ontologică, ce stă la baza metodei istoricului religiilor. Într-adevăr, savantul român nu e consecvent în a urmări implicațiile reflecției sale asupra conceptului. Și totuși, el revine obsesiv în mod direct sau camuflat în diverse teorii: în teoria inexprimabilității Sacrului, derivată din teologia negativă, în conceperea unității dintre principiul individuăției și cel al pluralității (contrar filosofiei peripatetice și în acord cu metafizica *Upanișadelor*), în ideea camuflării sacralului în profan, ca principală normă metodologică de abordare a fenomenului religios, ca mister al identității ātman-Brāhman, în legătura magică dintre diverse niveluri ale realului, care transformă lumea întreagă într-o hierofanie și ontofanie în același timp, ca interpretare a mitului cosmogonic în calitate de model exemplar, s.a. Toate aceste semnificații implică, într-o anumită măsură, și la diverse niveluri, *coincidentia oppositorum*. Odată asimilat, integrat și înțeles, misterul totalității ontologice funcționează ca un principiu explicativ al Realității și al tuturor gesturilor semnificative, de la întemeierea unui oraș, până la comportamentele „aberante” ale „primitivilor”. Pentru că Dumnezeu este Unu-Tot și întrucât întreaga creație respectă modelul divin, *coincidentia oppositorum* devine arhetipul principal al ritualului, care face posibile sintezele creatoare, uniunile contrariilor sau tehnicile de atingere a Absolutului.\*

Acest arhetip realizează însă unitatea dintre planul obiectiv și cel subiectiv. Așa cum Dumnezeu este Totul, camuflându-și forța nemanifestă în manifestări „fenomenale”, tot așa și sacralul se

\* „Cu toate acestea, deși o astfel de concepție, în care toate contrariile coincid (mai mult, sunt transcendate), constituie în sine o definiție *minima* a divinității (...) *coincidentia oppositorum* a devenit un model exemplar pentru anumite categorii de oameni religioși sau pentru anumite modalități ale experienței religioase”, în Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 326, vezi mai departe și p. 328.

camuflează în profan, realizându-se o coexistență a celor mai contradictorii aspecte ale realității. Misterul coincidenței contrariilor poate fi tradus, în limbaj discursiv, prin problema transformării unei experiențe profane într-una sacră.\* În acest sens, nivelul obiectiv, al conceperii coincidenței contrariilor ca mister al Realității Ultime, este, în același timp, și un nivel subiectiv, al interpretării și înțelegerii acestui mister. Hermeneutica devine un limbaj al coincidenței contrariilor, dar și unul despre *coincidentia*, utilizat pentru a surprinde unitatea tuturor semnificațiilor. În fața unității lumii, a fenomenelor și a experiențelor, a misterului identității dintre *Sāmsara* și *Nirvāna* – soluție privilegiată în budismul *sunyasin* – nu se poate aplica decât o hermeneutică universală, totală, menită a uni semnificațiile divergente într-un singur sens.

Ideea „unității divine în opoziție”, ca model pentru toate tipurile de unități experimentale ori concrete, ontice, logice ori ontologice, creează posibilitatea construirii unei hermeneutici universale, având ca punct de plecare un invariant istoric, arhetipul.\*\* Miza acestei hermeneutici este descoperirea Totalității care precede părțile și care se oglindește în fiecare parte. Înțelegerea coincidenței contrariilor, realizată la nivelul subiectiv, se produce printr-o descoperire reciprocă a interpretantului, semnificantul obiectiv și interpretatului, ca semnat subiectiv. În actul hermeneutic, discursul despre operă se unește, prin integrarea coincidenței contrariilor, cu sensul operei, fapt ce produce o deplasare a semnificației în însăși realitatea operei ca atare. Construirea semnificației se realizează astfel din înțelegerea de sine a celui interpretat și din semnificația acestei înțelegeri revelată de hermeneut. *Coincidentia oppositorum*, în măsura în care este un concept explicativ al gândirii celui care îl utilizează,

\* „Caracterul profan al unui comportament înainte sacru nu presupune o ruptură; profanul nu este decât o nouă manifestare a aceleiași structuri constitutive a omului, care se manifesta înainte prin expresii sacre”, Mircea Eliade, *Sacralul și profanul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 9, a se vedea aceeași lucrare, p. 8.

\*\* Cf. Carl Olson, *The theology and philosophy of Eliade*, St. Martin's Press, 1992, p. 40.



joacă rolul de semnificant și semnificat, fiind un metasens originar al tuturor semnificațiilor.

## B. Confuzii, simetrii, paradoxuri

Conform lui Ewart Cousins\*, care definește coincidența contrariilor drept un proces de unificare, se identifică trei tipuri de *coincidentia*:

1. unitate fără dualitate, care naște perspectiva monistă
2. diferență fără unitate (opoziție), regăsită în doctrinele dualiste gnostice sau în filosofia atomistă greacă
3. unitate în dualitate (complementaritate), perspectivă în care intră teologia creștină sau taoismul.

Dacă din aceste sensuri se poate schița o clasificare a doctrinelor religioase ori filosofice, atunci o taxonomie a coincidențelor ajută la identificarea diferitelor modele de situații regăsite în gândire sau pe plan mitic. Figurile ori situațiile mitice comportă toate tipurile de *coincidentia*.

Orice *coincidentia* este aspectul unui nou principiu, identificabil ca un fel de „terț inclus”, în care problema relațiilor dintre opuși se rezolvă prin apariția celui de-al treilea termen, printr-o uniune paradoxală, care păstrează sau respinge termenii conjuncției, sau pur și simplu prin coexistență (complementaritate) ori substituție. Este vorba, credem noi, de o altă logică, ce poate fi numită „simbolică”, întrucât exemplele ce confirmă existența relației dintre opuși

\* În Ewart Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1978, pp. 200-206. Istoricul religiilor a fost preocupat, ca și Eliade, de realizarea unui dialog interreligios, mai ales între cele cinci religii revelate. Modul ales de a promova ecumenicitatea a fost editarea scrierilor clasice din Occident, dar și din spiritualitatea budistă sau musulmană.

sunt simboluri sau imagini mitice. Acestea se aplică și existenței, în general, dar numai în măsura în care situațiile concrete repetă sau redau modelul arhetipal. Într-un astfel de sistem logic, există, deci, o subordonare a termenilor opuși, dar și a relației sintetice ori dialectice rezultate, unui model mitic. Doar o gândire eliberată de sub imperiul principiilor logice clasice poate cuprinde o relație dialectică între contrarii. O asemenea gândire poate fi numită, conjunctural, „simbolică”, „prereflexivă”, „arhetipală” sau „mitică”. Considerăm că Eliade este unul dintre cei mai importanți teoreticieni ai unei astfel de gândiri, funcțională atât ca principiu explicativ al operei sale, cât și ca hermeneutică a fenomenelor religioase.

De precizat că aceeași termenii ai coincidențelor opuse se pot regăsi în relații diferite. Explicația e că, în contexte diferite, relațiile se desfășoară conform scenariului mitic căruia i se subordonează. În plus, sinteza rezultată anulează relația anterioară între aceiași termenii. De exemplu, Dumnezeu și Satana se pot afla în relații de *dualism absolut* (gnosticism), de *confruntare* (concepțiile milenariste, scenariile apocaliptice, chiar o altă etapă gnostică), de *alternanță* (ideea că Dumnezeu și Satana alternează la conducerea acestei lumi), *destrucție* (biriunța finală a Luminii față de Întuneric), *dblă-negație* (Satana, ca rău absolut care neagă tot, inclusiv pe sine) și exemplele pot continua. Întrebarea care se pune este: se poate concepe existența unor astfel de raporturi reale în lume sau ele sunt doar rezultatul interpretărilor noastre? Cu alte cuvinte, cât de fidelă este gândirea contrariilor în raport cu realitatea pe care o reprezintă?

Am încercat să explicăm în lucrarea noastră modul cum poate fi privită *coincidentia* atât în planul finitului, cât și în cel al infinitului. Pentru planul transcendenței, *coincidentia* este un limbaj apofatic, ce folosește apofanța (descrierea prin negație), ca semn al imposibilității comprehensiunii descriptorului. Într-un astfel de limbaj, de exemplu când se utilizează atributul de *summum bonum* pentru a „descrie” totalitatea contrariilor, nu se spune „ceva” despre Dumnezeu, ci doar *se semnifică în absența semnificației*, pentru a



folosi o expresie aproximativă. La fel de bine, se poate aplica dubla negație „nici (numai)... nici (numai)”, care funcționează, în acest caz, ca o conjuncție de contrarii „și... și”. (*Dumnezeu nu este nici Ființă nici Neființă sau este și Ființă și Neființă*). Să nu uităm nici faptul că, pentru un om religios a cărui gândire este mai sensibilă la omologări, *totul* comunică. Opozițiile intergenerice și cele extra-generice dispar, iar în noua ordine logică creată Universul devine perfect transparent.

Observăm, astfel, că relația coincidenței contrariilor, ca instrument al gândirii simbolice, cu logica de tip clasic nu este deloc una de excluziune. Principiile logice nici nu se suspendă, nici nu se anulează odată cu funcționarea logicii contrariilor coincidente. Numai că aceste principii nu ne mai sunt de folos. Se pare că gândirea simbolică funcționează ca o alternativă la logica aristotelică, la fel cum imaginația este o completare, și nu un substitut, al gândirii. Evident că cele două logici nu se pot decât completa; nu pot să și funcționeze concomitent, pentru simplul motiv că vizează relații diferite între opuși. Tot ceea ce se poate spune e că există o astfel de logică, apropiată oarecum de apofatică, și care funcționează ca o gândire nonconceptuală.

*Coincidentia oppositorum* nu poate fi descrisă separat de o filosofie a simbolului. Considerăm că Eliade a pus bazele unui astfel de studiu – a afirmat, spre sfârșitul vieții, că a fost fascinat de misterul coincidenței contrariilor, care reprezenta pentru el însuși sistemul existenței – fără însă să realizeze o cercetare logică a datelor mitice, pe care le-a privit doar din perspectiva istoriei religiilor. Cu toate acestea, dacă țineam seama de faptul că istoria religiilor s-a dorit a fi, în viziunea savantului român, o hermeneutică universală bazată pe documente orale și pe imagini, putem afirma că s-au schițat principiile acestei gândiri, sistemul noului umanism ecumenic.

\* \* \*

Tocmai pentru că poate fi înțeles ca o sinteză între doi termeni opuși, *coincidentia oppositorum* este conceptul cel mai ambiguu cu putință, rămânând de multe ori inexplicabil unei gândiri obișnuite să conceapă realități necontradictorii. Încă Aristotel a arătat că orice discurs despre Ființă, ca paradigmă a rostirii, se supune principiilor noncontradicției și identității: „(...) este imposibil ca aceluiași să-i aparțină și, totodată, să nu-i aparțină același atribut, și numai după sine (...) Acest principiu este cel mai sigur dintre toate (...). Este imposibil, nu încapă îndoială, să crezi că este și nu este, precum, după unii, ar fi zis Heraclit. Dacă nu este cu putință ca aceluiași, în același timp, să-i aparțină, contrarii (...) și dacă o opinie, contradictorie acestei opinii, este și contrara sa, este limpede că nu se poate ca, totdeodată, acel ceva să fie gândit a fi fiind sau nu. Cine se înșală în această privință, ajunge să aibă opinii contrare concomitente. De aceea, orice demonstrație trebuie să se sprijine în acest ireductibil. Căci, în mod firesc, el este principiul celorlalte axiome.”\* Principiul noncontradicției este deci cel care face posibil discursul. Dacă se respinge total legea contradicției, atunci orice poate fi afirmat și negat în același timp. Dar, în acest caz, nimic nu ar mai trebui să existe, pentru că, în momentul când ceva ar fi, el ar fi în același timp și opusul lui, deci în realitate nu ar exista. Cel care afirmă aceasta afirmă însă că totul este adevărat și fals în același timp. O gândire al cărei obiect se modifică în permanență este o gândire despre nimic, adică o gândire care se anulează pe sine. Prin aceasta însă, chiar discursul ce susține imposibilitatea de a afirma sau a nega ceva se întoarce împotriva sa. Orice se afirmă este fals, ceea ce duce la incapacitatea de a spune ori de a gândi ceva anume, susține Stagiritul.

Ceea ce se semnifică în permanență într-un discurs este Ființa. Varietatea sensurilor Ființei explică diversitatea limbajelor utilizate. Aristotel este primul filosof care face deosebirea dintre limbaj ca

\* Aristotel, *Metafizica*, Editura Paideia, București, 1998, vol. I, 1005b 10-30, pp. 42-43.



semn și ființă ca semnificat.\* Toate sensurile limbajului se reduc la sensurile multiple ale ființei. A nu putea gândi, a nu putea vorbi, a nu fi posibilă acțiunea – iată cele trei consecințe ale nerespectării principiului contradicției. Toate conduc la ideea că cel care afirmă și concomitent neagă ceva plasează discursul despre ființă în neființă: „Pentru acela căruia omul nu-i pare o triremă, evident că omul nu este o triremă, dar și este, întrucât contradictoria este adevărată (...) Aceștia par a vorbi despre indeterminat, și când socotesc ei că vorbesc despre ființă, vorbesc despre neființă”.\*\* S-ar ajunge astfel la ciudata situație în care s-ar vorbi despre lucruri inexistente, considerate însă ca existente, iar această contradicție în realitate nu ar putea fi gândită. Astfel nu ar putea exista nimic determinat pentru vorbire și gândire și, în acest sens, nu s-ar mai putea spune nimic, întrucât nu ar exista nimic. Unind toate contrariile, cel care spune ceva face ca toate lucrurile să fie una, deci nu ar putea zice că ceva este într-un fel sau într-altul: „El nu zice nici că este așa, nici că nu este așa, dar că este astfel și nu este”. În aceste condiții, discursul devine autodevorator: „Apoi, dimpotrivă, neagă ambele aceste propoziții, zicând nici așa nici altfel. Pentru că, dacă n-ar face-o, ar urma să determine ceva anume”\*\*\*. A spune că un lucru este în același timp și adevărat și fals, că ar fi deci și contrariul său, presupune însă ca toți cei ce spun ceva să aibă dreptate. Orice discurs ar fi, în acest sens, inutil, întrucât dialogul, comunicarea nu mai sunt posibile. În plus, „a fi de acord că deopotrivă ființa este și nu este ar duce la a afirma că toate sunt în mai mare măsură în repaos decât în mișcare. Căci n-ar mai fi nimic în care ceva să poată să se schimbe. Aceasta întrucât toate atributele ar fi ale tuturor”\*\*\*\*, ceea ce ar duce la anularea principiului contradicției, ca principiu al mișcării.

\* A se vedea, Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, Editura Teora, București, 1998, p. 92.

\*\* Aristotel, *Metafizica*, 1007b, 25, p. 46.

\*\*\* *Ibidem*, 1008a, 30-35, p. 47.

\*\*\*\* *Ibidem*, 1010a, 35, p. 50.

„Confuzia” atributelor în starea de repaus presupune imposibilitatea acceptării noncontradicției, rezultând astfel „încremenirea” realității, blocarea în aporie. Aristotel refuză aporiile mișcării, care pun în criză principiul contradicției și, ca urmare, nu poate admite ca bază a realității o altă lege a gândirii. Astfel, orice discurs contradictoriu sfârșește în tautologie, în tăcere sau în aporie. Pentru Aristotel, orice încălcare a principiului contradicției blochează discursul și, în acest sens, obsesia lui a fost să dezambiguiască limbajul. A eșua în paradoxuri este, pentru Stagirit, o abatere gravă de la filosofie, adică de la înțelepciune. De aici și importanța acordată de filosoful grec principiului contradicției, pe care îl relaționează cu Ființa și pe baza căruia dezvoltă o întreagă teorie ontologică.

Noncontradicția nu și-ar putea avea fundamentul decât în teoria despre substanță; pentru a fi noncontradictorie, realitatea are nevoie de un substrat unic, neschimbător, capabil de a primi contrarii, dar fără ca el însuși să aibă contrarii. Acest substrat al mișcării este substanța, adică ființa individuală. Categoriile nu sunt decât niște determinații și auxiliare ale substanței. Substanța este deci anterioară categoriilor, de aceea, a defini o categorie presupune a defini substanța care-i stă ca substrat. Substanța se aplică indivizilor separați, prin intermediul genurilor și speciilor, denumite substanțe secundare. Este evident însă că individualul determinat nu poate avea contrar.\* În plus, substanța nu admite variații. Ea e definită ca un „receptacul de contrarii”\*\*, întrucât poate primi două determinații contrare. Acest atribut al substanței este deosebit de important pentru subiectul de față. Aristotel admite deci un principiu *complementar* celui al noncontradicției, principiu *individuației*, reprezentat de substanță. Dacă individualul este ceea ce este, acest lucru

\* A se vedea Aristotel, *Categorii*, 5, în *Organon*, vol. I, Editura Științifică, București, 1961.

\*\* În *Categorii*, 5, 4a, 10-13, op. cit., p. 105.



se datorează faptului că în el se pot succeda atribute opuse. Acestea din urmă au ca substrat unic substanța.\*

Dacă nu s-ar fi admis acest principiu de individuație, atunci nu s-ar fi putut explica producerea mișcării, ca trecere de la un contrar la altul, ceea ce ar fi clătinat serios edificiul principiului contradicției. Aristotel consideră substanța substratul schimbărilor, fiind deci un principiu de *unitate*. Fără înțelegerea lui, se ajungea la aceleași aporii ale mișcării ca și în cazul doctrinelor eleate ori megarice. De fapt, Aristotel a încercat pe cât posibil să dezambiguizeze gândirea și limbajul, să rezolve paradoxurile și aporiile și să găsească o expresie unică a sensurilor multiple ale Ființei. Deși Ființa se spune și se aplică în multe sensuri, totuși aceste sensuri sunt de fiecare dată determinate și nu lasă loc confuziei.

În sfera coincidenței contrariilor, limbajul devine oarecum autonom față de regulile gândirii bazate pe principiile logice. Exprimând *coincidentia oppositorum*, se ajunge la o limită a discursului și a gândirii noncontradictorii, vorbind despre ceea ce nu se poate vorbi și gândind în afara logicii clasice, deci ceea ce nu poate fi gândit. Experiența religioasă este cu precădere domeniul unde se manifestă un asemenea gen de ambiguitate discursivă. Soluțiile sunt diverse și de multe ori paradoxale, fapt subliniat și de Mircea Eliade: „(...) nu există o echivalență între formulele implicând *coincidentia oppositorum*. Am subliniat în mai multe rânduri: transcenderea contrariilor nu conduce întotdeauna la același mod de a fi (...) Toate riturile, miturile și simbolurile pe care le-am menționat au drept element comun faptul că urmăresc depășirea unei situații particulare pentru a abolii un sistem dat de condiționări și a accede la un mod de a fi total.”\*\*

\* A se vedea și Monique Canto-Sperber (și colab.), *Aristote*, în *Philosophie grecque*, Presses Universitaires de France, 1997, p. 331.

\*\* Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, Editura Humanitas, București, 1995, nota 86, p. 116.

Surprins de polisemia termenului utilizat încă din primele sale scrieri, Eliade se mulțumește, de cele mai multe ori, să *numească* diversele experiențe de abolire a contrariilor în termeni de *coincidentia oppositorum*. Această semnificare aflată la nivelul denotativ se află în perfectă concordanță cu definiția acestui termen din *Tratat...* sau din *Mitul reintegrării*: „*coincidentia oppositorum* este una dintre modalitățile cele mai arhaice prin care s-a exprimat paradoxul realității divine”.<sup>\*</sup> Transcenderea atributelor realizată de mistic pe o anumită treaptă a experienței sale religioase este de fapt o *imitatio dei*, o încercare de obținere a unei stări „totale”, comparabilă cu „totalizarea” extremelor în sânul Divinității. Acest concept nu se poate reduce la o formulă unică. În planul experienței religioase, situații în aparență contradictorii comportă aceleași soluții. Orgia, „confuzia sexelor”, „androgenizarea rituală”, dar și asceza, ritualul sau „unificarea” stărilor de conștiință ajung la transcendența contrariilor prin tehnici diferite.

Uneori, *coincidentia oppositorum* nu înseamnă soluția ultimă a experienței, ci însăși *metoda* care duce la abolirea condiției umane și la inițierea într-un nou mod de a fi. Într-o experiență religioasă oarecare se poate vorbi deci de mai multe opoziții conciliante. Acestea pot fi formule ale inițierii, care, odată aplicate, pot duce la modificarea experienței sau, în alte condiții, contrariile identice pot reprezenta însăși soluția finală a demersului inițiativ. Altfel spus, *coincidentia oppositorum* este un termen ambiguu, care trebuie analizat în toate planurile unde se regăsește.

Pe plan logic, „coincidența contrariilor” este el însuși un termen... contradictoriu, implicând atât conjuncție, cât și disjuncție de contrarii. Acesta se referă, într-un prim sens, la o serie de opoziții care, paradoxal, se unesc în decursul unei anumite experiențe. Dar despre ce opoziții e vorba? Să ne întoarcem la logica peripatetică; știm încă

\* Mircea Eliade, *Traita de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 376; a se vedea, de același autor, *Mitul reintegrării*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 30.



de la Aristotel că opozițiile sunt de mai multe feluri: există principii opuse, termeni opuși, realități opuse și propoziții opuse. Adevărata opoziție însă, crede Stagiritul, se realizează la nivelul judecăților. Lor li se aplică, în mod special, principiul noncontradicției. Propozițiile și opiniile nu se modifică, întrucât ele trebuie să respecte principiul contradicției. Dacă devenirea se produce între contrarii, atunci și judecățile, ca mișcări ale gândirii ce reproduc mișcările fizice, au în vedere contrariile. Astfel, la judecățile contrare, mișcarea are loc de la afirmație la negația acesteia, adică judecățile se realizează de la existența unei calități la opusul ei. Nu există contrarietate între judecățile afirmative, pentru că, în acest caz, nu poate fi vorba despre devenire. Adevărata contrarietate se produce în esență, adică în cadrul unui gen, și nu de la o afirmație la alta.

Pe când contrarietatea neagă doar predicatul care se enunță despre un subiect universal, opoziția contradictorie neagă universalitatea subiectului. Altfel spus, judecata contrarie păstrează universalitatea subiectului, dar schimbă calitatea propoziției, iar judecata contradictorie schimbă și calitatea și cantitatea unei propoziții.\* „Numesc «contradictorie» afirmația opusă unei negații, când subiectul rămâne același, afirmația este universală, dar negația nu este universală (...) Dimpotrivă, numesc opuse contrare afirmația și negația, când amândouă sunt universale, ca în propozițiile «Orice om este alb», «Niciun om nu este alb»”.\*\*

*Coincidentia oppositorum* apare mai degrabă ca o sinteză între termeni opuși decât ca un fapt de judecată. Opozițiile dintre termeni pot fi însă de două tipuri: opoziții contrare – când A este diferit de B, existând însă posibilitatea existenței unui al treilea termen C, care să nu fie niciunul dintre cei doi termeni; opozițiile contradictorii

\* A se vedea, Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. I, Quadrige Presses Universitaires de France, Paris, 1997, pp. 159-160, dar și Mircea Florian, *Introducere la Organon*, în Aristotel, *Organon*, Editura Iri, București, 1997 p. 167.

\*\* Aristotel, *Despre interpretare, Organon*, vol. II, 23b-24b, Editura Științifică, București, 1961, pp. 192-196.

– când A este total opus lui B, B fiind nonA, fără posibilitatea existenței unui al treilea termen. *Coincidentia oppositorum* poate exprima sinteza dintre doi termeni contrari (de exemplu androginia ca sinteză a celor două sexe) sau chiar formula „celui de-al treilea termen” (de exemplu în ideea de mono-dualism în cadrul gândirii indiene, ca rezolvare a problemei structurii Realității). În primul caz, *coincidentia oppositorum*, ca sinteză între doi termeni contrari (opoziție conciliată), exprimă o *cointimitate de opuse*, în care un termen se conjugă cu altul, iar în supoziția „celui de-al treilea termen” coincidența contrariilor apare drept o *coexistență de opuse*, fapt ce presupune alternanța celor doi termeni, numită printr-un termen nou, cu o altă sferă, dar situat în același gen.

Opozițiile contradictorii exprimă, în planul logic, un *conflict de opuse*, fiind termeni care se exclud reciproc (Viață – Moarte, Dumnezeu – NonDumnezeu, Ființă – Neființă s.a.). Atunci când acest conflict „se stinge” într-o unitate misterioasă de termeni contradictorii, rezultă o *coincidentia oppositorum* înțeleasă fie ca o *confuzie de opuse* (în care Ființa integrează NonFiința, ca în gândirea Vedănta sau în unele teorii mistice), fie ca o *suspendare a opuselor*, ca *transcendere* a lor (ca, de exemplu, ideea transcendenței atributelor în Dumnezeu). Tipul de gândire ce refuză relația de identitate a unui termen cu el însuși, precum și opozițiile dintre noțiuni utilizează *coincidentia oppositorum* cu funcția de principiu gnoseologic. Acesta cuprinde toate relațiile de conciliere existente între doi sau mai mulți termeni.\*

Se poate construi astfel o adevărată „logică a coincidenței contrariilor”, ce trebuie percepută ca o alternativă față de logica aristoteliciană, bazată pe principiul identității și pe cel al noncontradicției.

\* *Coincidentia oppositorum* între doi termeni nu se realizează nici la nivelul extensiunii, nici cu privire la intensiune, ci intensiv și relativ. Ea nu înseamnă același lucru și nici nu se referă la aceleași realități; totuși unitatea celor doi termeni opuși face posibilă crearea unei noi intensiuni și a unei noi extensiuni, comportându-se ca un termen suplimentar.



O logică a „contradictoriilor”, teoretizată, printre alții, de Stéphane Lupasco, Pavel Florensky ori de Lev Șestov, este comparabilă cu „logica simbolului” gândită de un Paul Ricoeur, Paul Tillich sau de Mircea Eliade, scriitori sau hermeneuți ce privilegiază discursul coincidenței contrariilor, exprimat prin favorizarea ciocnirilor de sensuri sau prin utilizarea paradoxurilor logice drept modalități de cunoaștere. Aceste tipuri de logică acordă un rol important unității în detrimentul diferenței dintre termenii opuși. Altfel spus, orice construcție logică ce utilizează principiul *coincidentia oppositorum* conduce la o poziție ontologică analogă. Gândirea despre *coincidentia oppositorum* este una *sintetică, simfonică*, o uniune, prin intermediul simbolului, care ține loc conceptului și dihotomiilor diverselor niveluri ale realității.

Gândind o coincidență a contrariilor, se poate concepe o metodă de interpretare care conduce la surprinderea unei unități a lumii asemănătoare Unității Primordiale gândite sau intuite de mistici. Altfel spus, unitatea logică dintre opuse determină o relație de convergență a diverselor niveluri ontologice. *Coincidentia oppositorum* pe plan ontologic dă naștere la următoarele soluții metafizice: *unitatea* lumii sau a diverselor sisteme din cadrul acesteia\*; ideea de *Unu divin*, ca soluție teologică explicativă a unității lumii; relația de asemănare sau chiar de *identitate* – în misticismul cel mai profund al lui Eckhart, Böhme sau Shāṅkhara – dintre finit-infinit (Lume – Cosmos, Ātman – Brāhman, Neființă – Ființă), în care termenul „mai real” din punct de vedere ontologic îl integrează pe „cel mai puțin real”. Dar „coincidențele” se pot produce și la un singur nivel al realității; dogma creștină exprimă „coincidența” persoanelor Treimii în Dumnezeu, ca participare a celor trei ipostasuri la o singură Ființă, în timp ce, la un alt nivel, limbajul mistic utilizează

\* Care explică, de exemplu, magia. A se vedea Mircea Eliade, *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, în Revista Fundațiilor Regale, București, 1937, publicat în volumul *Insula lui Euthanasius*, Editura Fundațiilor Regale, București, 1943 (pentru ediția studiată, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1994).

*coincidentia oppositorum* ca integrare într-o singură persoană a vieții și a morții, condiție obținută în urma unor tehnici spirituale „inițiatice” speciale.\*

Deși în unele tipuri de mistici *coincidentia oppositorum* pare a suspenda principiul identității, se pot concepe soluții în care coincidența contrariilor și principiul amintit coexistă. Un exemplu în acest sens ar fi experiența realizării concilierii contrariilor în propria ființă. Omul accede, astfel, la un plan transpersonal, menținându-și totuși identitatea cu sine însuși. Într-o astfel de dialectică a contrariilor conciliate, coexistența, conjuncția ori confuzia opuselor reprezintă „stări” prin care omul își depășește condiția, abolește sinele, devine un „om nou”, suspendându-l pe cel vechi, dar care, într-un mod paradoxal, „participă” la aceeași conștiință de sine.\*\*

*Coincidentia oppositorum* se articulează într-o „unitate de contrarii” în cadrul aceluiasi gen ori ca o sinteză între două unități generice.\*\*\* Într-un al doilea sens, se poate vorbi despre o unitate *extra-generică*, în care două realități conciliate în ele însele se identifică ori coexistă. Eliade concepe o astfel de identitate extra-generică în unele tehnici spirituale (Yoga, de exemplu), care ajung la identificarea omului cu Cosmosul. Această paradigmă existențială comportă doi termeni opuși (Omul și Cosmosul) și se realizează în două direcții complementare. Pe de o parte, există o *coincidentia oppositorum* în interiorul fiecăruia dintre cei doi termeni (Omul conciliat cu el însuși și Cosmosul ca armonie, unitate a tuturor

\* Jīvanmukta este descris uneori ca un „mort în viață”. A se vedea, de exemplu, Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, Editura Humanitas, București, 1993, p.87.

\*\* Identitatea de sine face posibilă înțelegerea; în afara acestei identități nu se poate concepe un discurs coerent despre ființă, în viziunea lui Aristotel. Se pune problema dacă „picătura din ocean” (ātman) își mai păstrează conștiința în momentul în care se distruge principiul identității cu sine, pentru a se postula principiul identității în Altul (Brāhman). În realitate, instantaneitatea nu este posibilă, după cum nu este posibilă nici trecerea de la o clipă la alta, uitarea clipei anterioare în chiar cea anterioară...

\*\*\* A se vedea Sh. Keshajvee, *op.cit.*, pp. 264-265.



lucrurilor). Dintr-o altă perspectivă, omologarea se realizează între cei doi termeni: omul ca întreg este identic cu Cosmosul, văzut ca tot. În acest tip de *coincidentia* se obține o sinteză a unității înseși, corespunzătoare ideii metafizice că numai omul întreg, adică cel care face să înceteze în sine contrariile, poate să corespundă Cosmosului.\* *Coincidentia oppositorum* este numele dat acestei unități finale, care circumscrie limitele unei gândiri incapabile să cuprindă o realitate paradoxală. Paradoxul se dezvăluie, în acest sens, ca mister; el e termenul unificator al tuturor planurilor de referință într-o sinteză de nenumit. Fiind inexprimabil, el se revelează ca mister al totalității, o unitate aflată deasupra oricărei alte unități. Gândirea nu poate sesiza decât unitățile inter-generice – în același plan de referință, generice – realizate în planuri diferite, dar nu și pe cele extra-generice – ca unitate a tuturor genurilor. Astfel, Unitatea primordială din sânul Divinității, *Urgrund*-ul de nepătruns al misticilor, este semnificantul ultim al coincidenței contrariilor, cel care face posibile toate semnificațiile logice, ontologice, existențiale sau hermeneutice, fiind, în acest fel, modelul suprem de *coincidentia*. Dar el este mister, întrucât, deși se poate concepe o unitate a tuturor genurilor (sau a unităților dintre specii), nu se poate în realitate demonstra din punct de vedere logic că o astfel de unitate ar exista.

*Coincidentia oppositorum* este, astfel, un concept al limitei. În lipsa unui discurs coerent ce ar putea semnifica paradoxul acesta nu poate fi exprimat decât cu o maximă aproximație și într-un mod plurivoc. De aici și multitudinea interpretărilor și soluțiilor atribuite de-a lungul timpului.

\* A se vedea Mircea Eliade, *Cosmical Homology and Yoga*, în *Journal Indian Society Oriental Art*, V 1937, 188-203, republicat în volumul *Morfologia religiilor*, Editura Jurnalul literar, București, 1993, pp. 154-164.

### C. Mircea Eliade și *coincidentia oppositorum*

Mircea Eliade a trăit cu obsesia realizării „totalității” în propria sa viață. Ascuns în incidentele biografice sau revelat în experiența culturală a hierofaniei, simbolul *coincidentia oppositorum* este modelul teoretic reflectat și trăit de savantul român.\* Încă primii interpreți ai operei lui Eliade au înțeles rolul central al acestui simbol în scrierile istoricului religiilor. Astfel, Thomas Altizer consideră că simbolul *coincidentia oppositorum* reprezintă simbolul central al gândirii lui Mircea Eliade, idee subliniată și de Douglas Allen, Denis Doeing, Ioan P. Culianu sau Shafique Keshavjee\*\*, în timp ce pentru John Saliba acesta este un principiu ontologic ce exprimă complementaritatea dintre transcendența și imanența lui Dumnezeu.\*\*\* David Cave vede în discursul esențialist al lui Eliade o normă metodologică manifestată prin hermeneutica simbolului, supusă principiului identității contrariilor.\*\*\*\* Mac Linscott Ricketts își centrează exegeza asupra operei eliadești pe ipoteza existenței unei unități a tuturor experiențelor religioase, unitate ce trimite, ca sens principal, la *coincidentia oppositorum*.\*\*\*\*\* Aceasta ar fi, în opinia exegetului american, convingerea esențială a lui Eliade, după care și-a structurat și opera. În interpretările lui Altizer, Jean Pierre sau Keshavjee, Totalitatea divină perfect identică cu sine și fără contrarii este principiul ontologic

\* În *Jurnal*, pe 8 ianuarie 1979, Eliade scria: „problema *coincidentia oppositorum* mă va fascina până la sfârșitul vieții”, Editura Humanitas, București, 2004, vol II, p. 376.

\*\* A se vedea, Th. Altizer, *op. cit.*, p. 17; Douglas Allen and Denis Doeing, *Mircea Eliade: An annotated bibliography*, New York, Garland Publishers, 1980, p. 211; Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 83; de asemenea, Shafique Keshavjee, *op. cit.*, p. 295.

\*\*\* John Saliba, *The concept of „Homo Religiosus*, în *Works of Mircea Eliade: An anthropological Evaluation for Religious Studies*, Catholic University, 1971.

\*\*\*\* A se vedea, David Cave, *op. cit.*, p. 21.

\*\*\*\*\* Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1945*, New York, 1988.



utilizat de Eliade,<sup>\*</sup> ce impune și ipoteza metodică a reducerii tuturor fenomenelor religioase la un sens unic, „total”.

Pe de altă parte, *coincidentia oppositorum* este un concept unificator cu rol de ipoteză ontologică în gândirea lui Mircea Eliade; aceasta este opinia lui Brian Rennie, care, în lucrarea *Reconstruction Eliade: Making Sense of Religion*, consideră că simbolul amintit explică relația dintre Ființa Absolută și Realitate, ca problemă a generării Multiplului din Unu. Exegetul american crede că, în utilizarea acestui concept, Eliade are două surse de inspirație: filosofia indiană – care îi dezvoltă credința în posibilitatea articulării, într-o unitate paradoxală, a polarităților și antinomiilor – și teologia lui Cusanus, în care *coincidentia oppositorum* se aplică Universului infinit și Divinității.<sup>\*\*</sup>

În viziunea lui Guilford Dudley, conceptul de *coincidentia oppositorum* este un limbaj al mitului: „Limbajul mitic reconciliază ceva ce pentru om este ireconciliabil”.<sup>\*\*\*</sup> Ideile de arhetip sau de structură reprezintă suporturi teoretice, așa-numitele *protective belt* ale operei lui Mircea Eliade, aflate în relație directă cu ideea de *coincidentia oppositorum*. Acest simbol al totalității contrariilor susține întreaga teorie ontologică a savantului român.<sup>\*\*\*\*</sup> Conceptul este astfel un *apriori* metodologic.

\* „(...) Eliade has an almost inevitable tendency to understand this symbol (*coincidentia oppositorum*, n. B. S.) in its Hindu, and specifically its Hindu Tantric form; that is to say, as pointing to a pretemporal and precosmic Totality”, în Altizer, *op. cit.*, p. 17; Keshavjee accentuează aceeași idee: „(...) le Dieu d'Eliade m'apparaît come une Unité / Totalité ineffable, source de l'Univers spirituel et de l'univers naturel. Son Unité / Totalité prolonge dès lors l'Unité / Totalité archaïque (Être suprême, „Chaos”, „Géant anthropocosmique primordial”, etc.), chinoise (Tao, houen-touen, etc.), hindoue (Un, Brâhman, Krishna, etc.), bouddhiste („Soi”, „Vacuité”, etc), tantrique (âdvaya), de la Kabbale (En Sof), d'Ibn Arabî (Unité de l'Être), de Maître Eckhart (Grund, Gottheit) ou de la „gnose-de Princeton” (Esprit, Dieu inconnu). Elle rend compte aussi de sa lecture de Yahweh comme totalité de l'être”, în Sh. Keshavjee, *op. cit.*, p. 436.

\*\* Brian Rennie, *op. cit.*, p. 49.

\*\*\* Guilford Dudley, *op. cit.*, p. 151.

\*\*\*\* *Ibidem*, p. 146.

Același sens acordă conceptului și Douglas Allen, în încercarea de a reconcilia metoda fenomenologică (*epoché*) cu structurile simbolice autonome și universale. *Coincidentia oppositorum* ar impune mai multe norme metodologice aflate în deplină concordanță cu demersul inductiv al fenomenologiei: integrarea simbolurilor într-un ansamblu structural, valorizarea diverselor experiențe religioase sau construirea, prin intermediul teoriei simbolului, a unei „fenomenologii descriptive”, asemănătoare celei a lui Paul Ricoeur.<sup>\*</sup>

Referințele românești la conceptul utilizat de Eliade sunt relativ puține și vizează, în majoritatea cazurilor, aspectele metodologice ale operei savantului. În interpretarea lui Adrian Marino, simbolul unității contrariilor determină o schemă teoretică prin care „părțile confirmă totalitatea, iar totalitatea se confirmă prin părți”.<sup>\*\*</sup> Un asemenea simbol nu poate favoriza decât o manifestare „totală” a faptelor religioase. De altfel, „cercul hermeneutic” și „precomprehensiunea”, ca acte constitutive ale oricărei hermeneutici, își găsesc în conceptul de *coincidentia oppositorum* semnificațiile originale. Ioan Petru Culianu apropie interpretarea eliadină a simbolului amintit de soluțiile jungiene ale problemei: „Conceptul jungian de *coincidentia oppositorum* este aici foarte apropiat de același concept al lui Eliade. În ambele cazuri, este vorba de depășirea amenințării unui regressus ad infinitum, la care Michel Foucault socotea că este supusă însăși metoda științei renaștentiste. Prin *coincidentia oppositorum* se relevă posibilitatea de a transcende limitele logicii umane.”<sup>\*\*\*</sup>

\* Allen Douglas, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris, 1982, pp. 231-232. Pentru M. Eliade, reducerea la esență nu se realizează metodologic, ci mai degrabă printr-o practică spirituală. Orgia, de exemplu, reduce omul la starea inițială de „confuzie a sexelor”. *Coincidentia oppositorum* este, în acest sens, o metodă de reducere la totalitatea primordială, prin intermediul unor tehnici cu caracter soteriologic.

\*\* Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 136.

\*\*\* Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Polirom, ediția a III-a, 2004, p. 83.



În opinia lui Sergiu Al-George, modelul indian al identității contrariilor, aplicabil atât planului infinitului, cât și la nivelul experienței umane, obligă construcția hermeneutică a lui Mircea Eliade la o abordare totală a fenomenului religios. Această abordare trebuie să ia în seamă funcția totalizatoare a simbolului, care impune și viziunea completă a gândirii simbolice asupra Realului. De altfel, funcția totalizatoare a simbolului coincide cu ideea indiană de „totalizare” a Realului.\*

Și în interpretarea lui Ștefan Afloroaei, hermeneutica faptelor simbolice practică de Eliade are drept concept central ideea de *coincidentia oppositorum*. Simbolul determină inclusiv actul interpretării, care, în acest sens, „depășește opțiunea pur subiectivă a interpretului”\*\*. Ambivalența realității iluzorii, conciliată în ideea de *Māyā*, dezvoltă o hermeneutică a sensului și a datelor simbolice și mentale *a priori*. Cu alte cuvinte, pentru Afloroaei, realitatea antinomică a *Māyā* determină atât viziunea ontologică a lui Eliade, cât și pe cea metodologică. În acest sens, „hermeneutica este informată, cum ne dăm acum seama, de o logică diferită decât cea aristotelică, esențial neunivocă sau antinomică. Această logică, în care locul decisiv îl deține conjuncția contrariilor, îi cere interpretului să se plaseze acolo unde se intersectează continuu gândirea simbolică și cea conceptuală”\*\*\*. Considerată astfel, știința interpretării aplicată de Mircea Eliade se înscrie pe linia binecunoscută a epistemologiilor contemporane de tipul celei a lui Ștefan Lupașcu sau ale unor fizicieni contemporani.\*\*\*\*

\* Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, București, 1981, pp. 187-188.

\*\* Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 247.

\*\*\* Ibidem, p. 253.

\*\*\*\* Așa cum susține și Gilbert Durand în studiul său *Eliade ou l'anthropologie profonde*, în „Cahiers de l'Herne”, nr. 33, 1977. Dar aceste epistemologii contemporane admit logici terțiare, care nu se potrivesc cu viziunea „mistică” a identității fără contrarii, regăsite în ideea „misterului totalității”.

Ca o sinteză a tuturor acestor interpretări, Shafique Keshavjee găsește patru funcții principale ale conceptului de *coincidentia oppositorum*, așa cum acestea sunt evidențiate de o lectură atentă a întregii opere a istoricului român al religiilor. Coincidența contrariilor îndeplinește, în primul rând, o funcție „simbo-logică”, prin care conceptul exprimă structura logică a Realității Absolute. Într-un al doilea sens, coincidența contrariilor este expresia conceptuală a experienței libertății. Când omul devine liber de condiționări, experiența trăită nu poate fi descrisă decât în termeni de *coincidentia oppositorum*. Funcția de „formalizare analitică a realității sintetice” se referă la diversele identități contrare realizate la nivelul lumii fenomenale, fie ca sinteză a „ultimului termen”, fie ca identitate dintre Devenire și Ființă. Într-un ultim sens, coincidența contrariilor exprimă condiția intimă a necondiționării ultime, aptă de a revela structura profundă a Divinității.\*

Ca paradigmă hermeneutică, ontologică, epistemologică sau existențială, „coincidența contrariilor” este un termen asemănător, în ceea ce privește sfera lui, cu noțiunea de „Ființă”. *Coincidentia oppositorum* „se spune” în multe feluri, determinând, implicit, semnificații complexe. Mircea Eliade folosește în mod diferit acest concept, numindu-l „mister al totalității” (în *Yoga. Nemurire și libertate*), „reintegrarea contrariilor” (*Briser le toit de la maison*), „biunitate” (*Mefistofel și androginul*, *Nostalgia originilor* sau *Briser le toit de la maison*), „paradox” (*Mefistofel...*), „coexistență de opuse”, „unitate-totalitate” (*Nostalgia...*), „transcendență a atributelor” (*Tratat de istorie a religiilor*). *Coincidentia oppositorum* se mai exprimă prin denotațiile: „dialectică a contrariilor”, „uniune de contrarii”, „conjuncții de contrarii” sau „integrare de contrarii”.

Mircea Eliade utilizează pentru prima oară termenul de „coincidentia oppositorum” în articolul intitulat *Concezione della libertà nel pensiero indiano*, publicat în 1938 în revista *Asiatica*, nr.

\* A se vedea aceste funcții ale conceptului de *coincidentia oppositorum* în Shafique Keshavjee, *op.cit.*, p. 441.



4. Anterior acestei date, savantul român se referă deseori la diverse corespondențe (omologări), unificări, paradoxuri sau utilizează contradicția pentru a descrie stările „absolute” obținute de yoghin ori pentru a explica identitatea concretă sau abstractă dintre ființă și neființă. Într-un articol elaborat în 1937, *Cosmical Homology and Yoga*<sup>\*</sup>, Eliade descrie experiențele yoghinice în termenii omologării Om-Cosmos și a obținerii „ruperii de nivel”: „Ruperea de nivel, în toate cazurile, realizează acest paradox: face să coincidă ființa cu neființa, *sat* cu *asat*. Acesta este tipul perfect de transcendență indiană”<sup>\*\*\*</sup>.

Ceea ce apare explicit începând cu *Mitul reintegrării* (1942) sub numele de „coincidentia oppositorum” reprezintă o temă centrală regăsită în diverse forme încă din scrierile de tinerețe ale lui Eliade. În *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936), Eliade este preocupat de identitatea Ātman-Brāhman, revelată conștiinței „eliberatului”, sau de „conjuncția contrariilor”, obținută de yoghin în starea de sāmādhi. „Sāmādhi se situează pe o linie binecunoscută în istoria religiilor și a misticilor: ca o coincidență a contrariilor.”<sup>\*\*\*\*</sup> Starea de sāmādhi face să coincidă întregul cu partea, eternitatea cu timpul și transcende bipartiția realului obiect-subiect.

Obsesia libertății, exprimată în termeni de conciliere a opuzilor, este evidentă încă din *Oceanografie* (1934). Drumul către autenticitate duce la încetarea opozițiilor, la abolirea contrariilor, la totalizare și „întregire a ființei”.<sup>\*\*\*\*</sup> Eliade are intuiția existenței unei realități nefragmentare chiar înainte de anul 1938. Chiar din adolescență,

\* Publicat în limba română cu titlul *Omologare cosmică și Yoga*, în revista „Manuscriptum”, 1982, XVIII, nr. 4, pp. 154-164 și reprodus în volumul *Morfologia religiilor*, Editura Jurnalul literar, București, 1993, pp. 213-221.

\*\* Mircea Eliade, *Morfologia religiilor*, p. 221.

\*\*\* M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 91.

\*\*\*\* „Când un fapt e cu adevărat real, orice conflict este imposibil, totul se liniștește”, *Oceanografie*, în *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, p. 13; sau „Numai experimentând totul poți cunoaște real viața omenească, poți ajunge un om întreg”, *ibidem*, p. 25.

tânărul era obsedat de dorința de a integra contrariile în propria ființă, de a deveni universal, conform idealului renașcentist de *homo universalis*, pe care îl încarnează ascetul yoghin, filosoful mistic, dar și orice om creator de valori culturale. În urma călătoriei în Italia din 1928, descoperă în operele lui Nicolaus Cusanus ceea ce va numi mai târziu coincidența contrariilor. Ideile revelate pe această cale le dezvoltă la un seminar, susținut la Facultatea de Filosofie, despre interpretarea lucrării *De docta ignorantia* a teologului german. Astfel, aproximativ între 1929 și 1932 se cristalizează treptat temele majore ale operei ulterioare a savantului român, care implică și sensurile multiple ale ideii de *coincidentia oppositorum*. Dovada formării unei idei coerente despre simbolul amintit o constituie prezența, în articolele publicate în presa din acea perioadă, a problematicei armonizării contrariilor obținute în planul existenței individuale. Sunt importante, în acest sens, articolele despre „erotica mistică din Bengal”<sup>\*</sup>, precum și despre problema conjuncției contrariilor obținute de yoghin sau aceea a transcenderii opuselor în starea de sāmādhi ori despre identitatea *esse-non esse*. Idealul de totalizare ia forme proteice în scrierile ulterioare ale savantului român. Din ideal de cunoaștere, *coincidentia oppositorum* se transformă treptat în paradigmă creatoare, adică tema centrală a majorității lucrărilor sale importante.

Așa cum concluzionau și participanții la simpozionul organizat în aprilie 1978 de Norman Girardot și intitulat „Mircea Eliade ou la coïncidence des opposés”, Eliade nu poate fi înțeles în afara conceptului de *coincidentia oppositorum*. Aplicând logica acestui simbol, putem spune că orice interpretare este valabilă în măsura în care se acceptă creativitatea hermeneutului, care trebuie să aleagă dintr-o infinitate de metode pe cea mai apropiată demersului său. Dar constatăm că în universul coincidențelor contrarii sensul se suprapune peste libertatea interpretului. În acest context, nu există

\* Apărute în „Vremea”, iunie-iulie, 1932.



interpretare privilegiată, pentru că orice optimism metodologic este obstrucționat de ocultarea sensului în polisemantismul termenilor. *Coincidentia oppositorum* face posibilă interpretarea, dar o și limitează în același timp. Acceptând provocarea plurivocității sensurilor acestui concept, propunem o „hermeneutică a însăși camuflării sensului” prin care nu dorim atât să dezvăluim sensul ultim al termenului studiat, ci mai degrabă să construim o interpretare pornind de la realitatea semnificațiilor multiple ale acestuia. Înțeles ca paradigmă a oricărei situații de totalizare a contrariilor, termenul studiat unește experiența, opera și interpretarea celui ce îl utilizează. În măsura în care *coincidentia oppositorum* este un simbol central unificator al tuturor sensurilor, el apare ca semnificant și semnificat, mesaj și mesager, experiență și teorie, limbaj și realitate, în același timp. Fiind o experiență totală a Realului, el poate fi definit, cu o maximă aproximație, ca *întreg care unește în sine părțile și care se exprimă prin părți*. Formula este aproximativă, dar ea dă seama de toate semnificațiile posibile ale termenului și, în plus, ne introduce în „misterul totalității”, intuit de mistici și experimentat de unii fizicieni contemporani.\*

\* Interesant este că fizicieni precum Heisenberg sau Capra ajung din domeniul fizicii cuantice, pe cale experimentală, la aceleași consecințe ale texturii lumii, văzute ca o reflectare a întregului în fiecare parte, pe care o experimentau nemijlocit misticii sau pe care o intuiau foarte elegant scriitorii. A se vedea, Werner Heisenberg, *Partea și întregul. Discuții în jurul fizicii atomice*, Editura Humanitas, București, 2008, dar mai ales, Fritjof Capra, *Taofizica. O paralelă între fizica modernă și mistica orientală*, Editura Tehnică, București, 2004. *Coincidentia oppositorum*, ca simbol al totalității, regăsit atât în mistica arhaică (Tai-chi, Tao, în uniunea Brahman-Atman s.a), se poate reflecta și ca un simbol regăsit în textura intimă a spațiu-timpului, exprimat în ultimele teorii ce încearcă să concilieze principiul relativității cu mecanica cuantică; a se vedea, de exemplu, modelele teoretico-metodice S și M, în fizica „energiilor înalte” sau eleganta teorie a corzilor, formulată, printre alții, de Brian Greene.

## II. ONTOLOGIA COINCIDENȚEI CONTRARIILOR

### A. Misterul Totalității Ființei

*Coincidentia oppositorum* este, înainte de toate, un model ontologic care exprimă perfecțiunea Ființei Absolute. Premisa ontologică în jurul căreia Eliade își construiește teoria fenomenologică a actului religios este următoarea: Realitatea ultimă nu poate fi concepută altfel decât ca o unitate de contrarii. Eliade gândește în termenii filosofiei arhaice, în care prezentarea, sub formă mitologică, a esenței Divinității reprezintă efortul suprem al gândirii „primitivilor”: „Una dintre marile descoperiri ale spiritului uman este în mod naiv prezentată, sub aspectul în care, prin intermediul unor simboluri religioase, omul descoperă că polaritățile și antagonismele pot fi articulate și integrate într-o unitate”.\* În acest sens, *coincidentia oppositorum* se referă la structura Divinității, care transcende toate atributele și absoarbe în sine toate contrariile. Deși Divinitatea se arată a fi, de cele mai multe ori, duală ori bifenomenală, aceste manifestări contradictorii implică, de fapt, o *coincidentia oppositorum* totală.

Limbajul nu ne poate ajuta să descriem această „realitate” aflată dincolo de multiplicitatea lumii. De aceea Eliade se mulțumește să enumere și, de puține ori, să interpreteze miturile și simbolurile referitoare la Realitatea Ultimă. Numirea este diferită, deși semnificația

\* În Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 252.



este aceeași: Urgrund, Tao, Unul-Tot sunt câteva dintre formulele găsite de istoricul religiilor acestei realități aflate dincolo de lume, la contactul cu miturile și credințele arhaice sau moderne. Oriunde s-ar regăsi aceste denumiri, ele joacă rolul de semnificant al unui „discurs” care circumscrie, de fapt, limitele limbajului discursiv. Realitatea ultimă este o *coincidentia oppositorum* pentru că exprimă un model perfect, este Perfecțiunea însăși. După o schemă arhaică – posibilă idee centrală a oricărei religii – perfecțiunea nu poate fi decât unitate, absență a contrariilor, a dualității substanțiale. Ultima realitate este Totul pentru că nu poate fi în niciun fel determinată. Ea cuprinde totalitatea realului, de aceea comportă *coincidentia oppositorum* pe toate planurile.

Mircea Eliade utilizează deseori această schemă teoretică atunci când abordează problema mitului, a simbolului sau a diferitelor aspecte contradictorii ale divinităților arhaice: *ab origine*, Totalitatea nu avea diviziune, Dumnezeu era Unu-Tot în Unu. „La început – afirmă în *Mefistofel și androginul* – atât în plan cosmic, cât și în plan antropologic, exista o plenitudine care conținea toate virtualitățile”, viziune identică cu primele încercări filosofice de problematizare a temei principiului.<sup>\*\*</sup> În consecință, orice uniune de contrarii este o referire simbolică la această Totalitate, ce face posibilă multiplicitatea lumii. Dar ea reprezintă un model și pentru toate situațiile existențiale asumate de om în încercarea de a-și depăși condiția. Totalitatea joacă astfel rolul de *arhetip*, de semnificant ultim ce imprimă sensuri oricărei experiențe religioase.

Coincidența contrariilor în Dumnezeu nu poate fi altfel decât absolută, în aceeași măsură totală și paradoxală. Ființa absolută este biunivocă, manifestându-se contradictoriu prin unirea perechilor

\* *Mefistofel și androginul*, p. 108.

\*\* De altfel, Eliade consideră că omul arhaic are o metafizică regăsită implicit în mitologii, ce trimite către o „logică” total diferită de cea alethică. Această viziune presistematică ar constitui chiar începuturile filosofiei; a se vedea Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 270.

de termeni total opuși. În ea coexistă Binele și Răul, actul și potența, articulate fie într-o confuzie protologică de opuse, fie într-o transcendență totală unde opozițiile dispar cu desăvârșire. Eliade realizează o sinteză între concepțiile arhaice despre Divinitate, tributare unei logici contradicționale, și perspectiva metafizicii budismului indian, care suspendă orice vorbire și orice poziție teoretică pentru a putea surprinde, în *via negativa*, transcendența absolută a principiului ontologic al lumii. Vacuitatea este limita supremă a transcendenței; aceasta anulează orice discurs semnificativ despre Realitatea Ultimă. Doar utilizându-se paradoxul se poate surprinde acest mister inexprimabil al Totalității. Absolutul este dincolo de contrarii și de polarități.

Pentru Mircea Eliade, adept al unei „logici” arhaice, ca și pentru Nicolaus Cusanus, un creștin ecumenic, disjunția contrariilor implică o conjuncție misterioasă. Este adevărat însă că savantul român nu e interesat de o teologie care ar putea revela structura intimă a Divinității. Dacă pentru Cusanus *coincidentia oppositorum* este un concept relativ care, în lipsa unei surprinderi directe a esenței lui Dumnezeu, explică totalitatea Ființei divine, pentru gândirea arhaică, identitatea contrariilor este reală. Influențat, în mare măsură, de concepția antropocentrică a lui Raffaele Pettazzoni, Eliade consideră, cel puțin până în anii 50, Ființa Absolută doar un model explicativ pentru situațiile religioase asumate de om în Cosmos.

Într-un alt sens, se pot surprinde contradicțiile din interiorul unității, ca de exemplu coexistența a două atribute contrare sau bifenomenalitatea lui Brăhman. Se poate vorbi astfel despre o *coincidentia oppositorum* realizată în mod efectiv în Absolut, dar care *nu* este un anumit limbaj despre realitatea ultimă, ci arată *cum este* această Realitate. În plus, omul poate fi părtaș la unitatea absolută, în pofda transcendenței Ființei Supreme. El poate participa *in concreto* la „misterul totalității”, fapt imposibil dacă Divinitatea ar fi total transcendentă, adică dacă nu și-ar revela structura. Eliade utilizează o metafizică a sensului foarte interesantă, cu implicații asupra întregii



sale hermeneutici: structura Divinității poate fi regăsită în diferite comportamente religioase, dar, la rândul lor, aceste experiențe religioase sunt explicate prin *coincidentia oppositorum* a Divinității.

Cum afirmam însă și mai sus, Mircea Eliade nu pare interesat de speculațiile teologice sau filosofice. Istoricul religiilor încearcă să înțeleagă ce tipuri de experiențe religioase comportă această concepție arhaică despre Absolut. Însă „logica” divinității ori *via mistica* nu se constituie într-o bază științifică solidă pentru o fenomenologie a religiei centrată pe arhetip, așa cum și-ar fi dorit Eliade. Cele două pot reprezenta, cel mult, expresii ale unei experiențe personale și în cele din urmă nu pot explica nimic la nivelul disciplinei Istoria religiilor. În construirea unei științe descriptive care să elimine diletantismul în abordarea fenomenului religios un rol important îl au concepțiile și experiențele care își justifică manifestarea prin raportarea la arhetip și care revelează, în același timp, invariantul obiectiv, creator de sens. Este evident că o astfel de știință, cel puțin așa cum a fost concepută de Eliade, nu poate exista fără postularea unei norme, menite a organiza discursul despre religie și religiozitate în jurul unui singur sens. Acesta din urmă se revelează, așa cum vom mai observa, din cercetarea constantelor atemporale și a structurilor. În încercarea de a construi o disciplină autonomă, Eliade postulează norma ireductibilității fenomenului religios. Avându-l ca aliat în construirea unei discipline de sine stătătoare pe Raffaele Pettazzoni\*, istoricul român al religiilor încearcă să concilieze căutarea fenomenologică a sensului cu principiul metodologiei istorice de studiere a fenomenului religios în propriul plan de referință.

\* Despre relațiile și influențele dintre cei doi mari istorici ai religiilor, uniți în demersul comun al constituirii unei discipline autonome, a se vedea corespondența dintre cei doi, publicată în volumul *Mircea Eliade și corespondenții săi*, vol. II, Editura Humanitas, București, 1999-2004; de asemenea, *Mircea Eliade-Raffaele Pettazzoni. L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Editura Cerf, Paris, 1994 sau *Natale Spineto, Mircea Eliade – istoric al religiilor*, Editura Curtea Veche, București, 2009, pp. 99-140.

Tema Unității primordiale a tuturor opozițiilor realizează această legătură între normativ și descriptiv în opera savantului român; este o normă metodologică, întrucât impune sensul, transformându-se în arhetip, și creează o știință descriptivă, deoarece explică o serie întreagă de fenomene, în aparență ireductibile unele față de altele. În calitate de normă, aceasta determină sensul miturilor, al simbolului sau al experienței religioase.

Totuși, în măsura în care interpretează faptele religioase ale arhaicilor ca fiind susținute de un sens ontologic al coincidenței contrariilor, anume de „structura” Divinității, Eliade realizează un postulat ontologic fără precedent în istoria religiilor: *Realitatea Supremă este o coincidentia oppositorum și, cu toate acestea, nu se reduce la a fi explicată prin coincidentia*. Discursul despre Divinitate derivă din acest postulat (și nu cum s-ar putea interpreta, anume că limbajul contradictoriu ar conduce la revelarea acestui sens). Sau, altfel spus, Eliade a investit limbajul despre Dumnezeu cu realitate ontologică. Dumnezeu, în calitate de *coincidentia oppositorum*, se explică pe sine și explică, în acest sens, și orice limbaj despre sine. Hermeneutica gesturilor arhaice joacă astfel rolul de epifanie a structurii lui Dumnezeu. Interpretând aceste gesturi, se ajunge la sensul ultim, absolut, care preexistă acestei interpretări înseși, formând deci cercul precomprehensiunii.

Revenind la problematica misterului totalității Ființei, reținem ideea, deosebit de importantă, a conceperii Ființei ca un dat ontologic. Ființa *este* și nu se ajunge la ea printr-o construcție teoretică. Ea e ireductibilă și independentă față de conștiința omului.\* Doar având acest caracter, Ființa poate constitui un arhetip pentru orice situație religioasă, impunând sensul experienței. Descriind-o ca unitate-totalitate, Eliade îi determină, într-un fel, esența: „(...) avem de a face cu tendința Spiritului de a se întoarce la Unu-Tot.” În aceeași lucrare, explicând doctrina lui Scotus Eurigena, cercetătorul român

\* A se vedea, în acest sens, și Carl Olson, *op. cit.*, p. 106.



afirmă: „În Dumnezeu nu mai există diviziune, căci Dumnezeu este Tot și Unu”<sup>\*</sup>. Despre principiul ontologic al mitologiei indiene, Eliade vorbește în termeni asemănători: „India a fost obsedată de problema realității ultime, de Ființa-Una ascunsă sub aparența multiplă și eterogenă. Upanișadele au identificat această realitate ultimă cu Brāhman-ātman”<sup>\*\*</sup>. Numai că această realitate, fiind o *coincidentia oppositorum* totală și reală, și nu doar o premisă rațională, cuprinde în sine și aspecte care ar putea contrazice însăși esența sa. Pentru că însumează totalitatea realului, Ființa este, în același timp, și Neființă. Metafizica implicită a mitologiei indiene este interpretată de Eliade în aceeași manieră: Ființa servește ca model arhetipal și se supune coincidenței contrariilor. Mitologia indiană are ca teme principale bi-unitatea divină și ambivalența Ființei absolute sau a principiilor lumii. Aceste alternanțe de contrarii ontologice nu exprimă un dualism radical, cum s-ar putea presupune, ci se supun aceleiași scheme a unui monoteism cel puțin sugerat de Eliade. Alternanțele *Mitra-Varūna*, *Brahma-māyā*, *puruṣa-parkṛti*, *Śiva-Śakti*, *Sāmsara-Nirvāna* sunt de fapt manifestări ale aceluiași principiu Unu-Tot: „Aceste realități duale tind să se autoanuleze într-o coincidentia oppositorum, într-o unitate-totalitate paradoxală, într-un Urgrund (...)”<sup>\*\*\*</sup>.

Fundamentul ultim al lucrurilor coincide cu Unul-Urgrund de nepătruns. *Urgrund*, ca stare de absolută nediferențiere a contrariilor, este simbolul perfect al coincidenței contrariilor: „(...) realitatea absolută, Urgrund-ul, închide în sine toate dualitățile și polaritățile reunite, reintegrate într-o stare de absolută Unitate (*advāya*)”<sup>\*\*\*\*</sup>. Această unitate primordială este modelul pentru toate tipurile de *coincidentia oppositorum*, arhetipul arhetipurilor. Principiul ontologic

\* În *Mefistofel și androginul*, p. 96.

\*\* *Ibidem*, p. 81.

\*\*\* M. Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 261, de asemenea, pp. 257-258; a se vedea și *Mefistofel și androginul*, p. 83 și urm.

\*\*\*\* Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 182, a se vedea și *Mefistofel și androginul*, p. 110.

nu numai că rezolvă problema generării, dar soluționează și problema dualității. Dualitatea este doar o aparență, o iluzie, o imperfecțiune a cunoașterii noastre, o stare temporară care poate fi abolită prin numeroase metode.

Altfel spus, coincidența explică de fapt opoziția. Schema teoretică propusă de Eliade, interpretând ontologia arhaică, este asemănătoare „artei răsucirii” platoniciene. Drumul către mântuire este de la opoziție la coincidență, de la dualitate și iluzie la unitate și Ființă. Demersul ultim este refacerea *in concreto*, pe planul experienței umane, a unității de unde au apărut toate lucrurile. Această stare de nediferențiere atemporală este o coincidență fără opoziție. Unitatea fără diferență este modelul pe care omul trebuie să și-l asume în experiența sa concretă. Nostalgia Paradisului, temă principală în opera lui Eliade, trădează această sete de real a omului, care, după modelul Ființei absolute, încearcă să articuleze polaritățile într-o unitate. Cu alte cuvinte, Totalitatea divină explică tot, în calitate de arhetip al arhetipurilor, fiind suprasensul oricărui demers religios conștientizat ori manifestat sub formă de camuflaj. Ea *precede* creația și o face posibilă – este și un principiu al unității lumii și un principiu creator – *justifică* orice act creator și *se explică* prin mit.

## B. Unitate și multiplicitate

Fiecare dintre expresiile „pozitive” prin care se revelează *coincidentia oppositorum* dezvăluie, în aceeași măsură, structura Realității Ultime. Aceasta se arată, în toate contextele, sub forma a două aspecte polare, articulate într-o unitate tainică. Deși miturile ce reflectă armonia contrariilor în Ființa Absolută sunt diferite în semnificații, ele se reduc la același arhetip: toate dezvăluie structura intimă a Divinității ca o *coincidentia oppositorum*. La fel ca filosofia,



mitologia se naște din reflecția asupra Realității de dincolo de fenomenalitate, în calitate de principiu ontologic. Acesta este un model pentru orice tip de unitate realizată în planul finitului. Astfel, ca arhetip primordial, principiul *coincidentia oppositorum* în Ființă este ontologic și cosmogonic totodată. El explică nu doar structura Ființei, ci justifică și orice act de creație, orice *renovatio* abstractă și concretă, de la faptul complex al creării lumii până la orice sărbătoare care trădează o nostalgie a plenitudinii inițiale.

Sensul este deci dat și nu construit, întrucât Ființa este un dat primordial, ontologic. Diversele concepții despre structura Realității Ultime nu fac decât să preia acest sens unic și să repete la nesfârșit invariantul istoric. Expresiile cele mai cunoscute ale „situației-primordiale” sunt: androginia divină, bi-unitatea și ambivalența zeităților, consubstanțialitatea a două principii opuse precum și toate miturile ce sugerează lipsa de fundament concret (*Urgrund*) al Ființei. Aceste formulări conceptuale ale Totalității divine, văzute ca o *coincidentia oppositorum*, sunt tot atâtea soluții de „realizare” a principiului în experiența religioasă. Este interesant că, deși urmează o schemă unică, încercările de a explica structura Divinității prin expresii paradoxale rezolvă în mod diferit problema coincidenței contrariilor și presupun, în acest sens, și experiențe diferite. Androginia este o coexistență de opuse generice, în timp ce bi-unitatea sau ambivalența divinităților adună termeni contrari din genuri diferite. Consubstanțialitatea, consangvinitatea ori „frăția” a două principii antagonice validează alte raporturi între opuzi: consubstanțialitatea zeilor determină din punct de vedere logic ca principiile contrare să se *confunde* în interiorul unei unități, iar „frăția” demoni-zei exprimă o bi-unitate unde se păstrează diferențele, chiar dacă unifică provizoriu opozițiile în sânul aceluiași principiu.

Creația lumii nu este act divin gratuit – s-a realizat fie prin divizarea unității, fie prin dezmembrarea Ființei primordiale. Deci lumea apare atunci când, printr-o „întâmplare” sau „eroare”, unitatea se „sparge”, multiplicându-se la nesfârșit. Multiplicitatea implică

astfel o unitate intrinsecă, în care toate lucrurile se reduc la arhetipul totalității. Modelul pentru unitatea camuflată în multiplicitate este cel al filosofiei upanishadice, unde „principiul individuației este și principiu al multiplicității”<sup>\*</sup>. Infinita multiplicitate a Cosmosului explică atât expansiunea lui, cât și tendința tuturor lucrurilor către unitate. Drumul este invers: dinspre plural spre individual, schemă teoretică ce servește lui Eliade drept model explicativ pentru condiția actuală a omului. Dacă omul nu reușește să supună individualul, acesta din urmă ajunge totuși să fie „suprimat prin însuși instinctul principal, care tinde să se înmulțească la infinit, până la o aglomerare totală, care face imposibilă orice limită, orice diferențiere, instaurând haosul, adică imaginea adulterată a Unității primordiale, nedespicate prin actul creației”<sup>\*\*</sup>.

Starea de dualitate creează o tensiune esențială între două contrarii, care nu poate fi anulată decât prin repetiție. A repeta gesturile Ființelor exemplare reprezintă singura „metodă” de recâștigare a Paradisului pierdut odată cu sacrificiul primordial al Ființei Absolute. În lume, existența contrariilor se explică tot prin referire la modelul arhetipal al primordialității, al existenței nediferențiate. Lumea este un „cosmos răsturnat”. Ca să refacă unitatea pierdută, omul trebuie să reconcilieze contrariile în propria existență.

Pe planul infinitului, paradoxul coincidenței contrariilor se exprimă cel mai bine prin conceptul apofatic de *Urgrund*, concept care accentuează esența tainică a Divinității. În schimb, aplicată la nivelul realității umane, *coincidentia oppositorum* devine o „metodă” de reactualizare a Absolutului, chiar în limitele timpului și spațiului concret. În acest sens, orice experiență concretă imită modelul *coincidentia oppositorum*, întrucât implică de fiecare dată arhetipul unității, văzut ca prototip pentru orice tip de *coincidentia* reală.

Gândind în afara *coincidentia oppositorum*, nu putem articula dualismele într-o unitate; acestea se concretizează doar dacă forțele

\* În Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 37.

\*\* *Ibidem*, p. 38.



antagonice și principiile existenței nu sfârșesc într-o sinteză. Atunci când gândirea despre *coincidentia oppositorum* face abstracție de arhetip, ea eșuează în dualismul și gnosticism. Tema coincidenței contrariilor în Unu-Tot este apanajul unei gândiri conjunctive care unifică antagonismele, fără ca această unificare să necesite conceperea unui al treilea termen. Unitatea lumii poate fi salvată numai dacă se crede în ideea că opozițiile se implică reciproc. Eliade nu se situează în afara unei astfel de gândiri. Chiar dacă nu își exprimă în mod direct adeziunea la o doctrină sau alta, prin modalitatea de a pune problema, prin obsesia găsirii unui sens unic tuturor manifestărilor, prin modul de abordare al hermeneuticii, el este adeptul acestei concepții dinamice, mono-dualiste a principiului. Conform acestei teorii specifice unei școli indiene clasice, orice dualism se explică printr-o unitate, fără să se reducă la aceasta. Se constată astfel o insuficiență logică în conceperea unei ambivalențe a zeităților, care, în esență, exprimă o contradicție între doi termeni. Zeitatea are atribute contradictorii: este bună și rea, iluzorie și reală, rațională și irațională, dar, în același timp, contradicția sfârșește în unitate.

Mircea Eliade recunoaște că principala ispită a hermeneutului este să reducă multiplicitatea la unitate, la fel cum în ontologia arhaică lucrurile își trag realitatea din modelul lor ceresc. Eliade evită reducionismul istoricului religiilor abordând fenomenul religios dintr-o perspectivă strict religioasă. Problema se pune în felul următor: cum pot fi reduse modalitățile diadice, dihotomiile la un singur numitor comun? Eliade sesizează această dificultate. În *Nostalgia originilor*, el afirmă, referitor la aspectele contradictorii ale divinităților indiene: „Avem aici, pe de altă parte, o formulă îndrăzneată a ambivalenței divine, o ambivalență exprimată de altfel și de aspectele contradictorii ale marilor zei vedici, bunăoară Āgni și Varūna. Dar percepem mai ales efortul gândirii indiene de a realiza un *Urgrund* (s. a.) unic, prin care Lumea, Viața, Spiritul

să fie împreună.”\* Unitatea contrariilor, ca principiu explicativ al lumii, este valabilă numai în planul infinitului, al eternității. Dar „ceea ce este adevărat în eternitate nu este în mod necesar adevărat în timp”.\*\* Dacă în eternitate nu există decât un singur principiu unificator al tuturor atributelor, în timp există opoziții și dualitate. Iluzia, ca manifestare a principiului unic, ne face să credem că ar exista un dualism ancestral, în timp ce un „inițiat” ar putea afirma, în plin spirit vedantin, că *māyā* și *Brāhman* exprimă în fond aceeași realitate. Din perspectivă umană, dualismul explică monismul, iar din perspectivă infinită, unitatea-totalitatea divină este semnificanțul biunității, alternanței sau complementarității zeităților. Omul poate atinge unitatea și acesta este chiar dezideratul misticului. Din perspectiva istoricului religiilor „obiectiv”, dualismul „nu-i decât un accident în interiorul unui mecanism ale cărei premise și rezultate sunt perfect moniste”\*\*\*.

Deși nu concepe un dualism radical, gândirea lui Eliade se apropie foarte mult de gnosticism. „Norma” Totalității impune legea unității lumii. În *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, dar și în alte lucrări, savantul român formulează următoarea lege, ce poate fi considerată și asumție ontologică: există o unitate a lumii, unde toate lucrurile se leagă între ele.\*\*\*\* Doar prin intermediul simbolului putem înțelege această unitate magică. Simbolul unește structurile diverse ale realului și creează un sistem prin care realitatea este

\* *Ibidem*, pp. 257-258.

\*\* *Ibidem*, p. 258.

\*\*\* Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 20. Pentru Culianu, Eliade este un reprezentant modern al gnosticismului, alături de Jung, Evola sau Guénon, în Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Polirom, Iași, 2004, pp. 103-104, idee împărtășită și de Keshavjee, care pune accent pe diferențele din cadrul unității, în timp ce Douglas Allen pare a-i atribui lui Eliade poziția monistă. A se vedea, de asemenea, Robert A. Segal, *The Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, în „Numen”, vol. 34, nr. 2, 1987, pp. 285-286.

\*\*\*\* În Mircea Eliade, *Comentarii la legenda meșterului Manole*, în *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, p. 393, p. 397.



văzută ca o uniune proto-logică a tuturor lucrurilor din Univers. Sistemul constituit funcționează ca magia simpatetică – spațiul vizualizat este o imensă plasă unde sunt „prinse” toate lucrurile.\*

Astfel, regăsim *coincidentia oppositorum* și la nivelul microcosmic, sub forma unității de esență a tuturor lucrurilor. Unitatea lumii nu ar fi posibilă fără o unitate situată dincolo de ea, care o validează și îi impune sensul. Totalitatea implică toate nivelurile; pe planul infinit, ea este Urgrund, la nivel ontic exprimă unitatea lumii, în plan metafizic are în vedere posibilitatea realizării unei coincidențe paradoxale între timp și eternitate, iar în plan metodologic impune omologia dintre fenomene.\*\* Eliade își creează nuvelele pe baza acestui „artificiu ontologic”: nimic în Univers nu este singular; fiecare întâmplare se leagă de o alta, iar lumea este un imens sistem de semne, care trimit, în mod individual, la unitatea din Univers. Interpretarea, ca act de inițiere, este cea care ajută la descifrarea semnelor, la dez-legarea lumii.

### C. Nostalgia Paradisului

Având funcția unei *coincidentia oppositorum*, reflecția asupra Realității Ultime este un model pentru toate încercările soteriologice de obținere a „stării perfecte”, prin care se abolește experiența fenomenală. Androgenizarea rituală, „confuzia sexelor”, orgia, ritualul sunt tehnici de ieșire din timp. Aceste experiențe paradoxale demonstrează solidaritatea omului cu misterul totalității și cu

\* Ibidem, p. 397. A se vedea, de asemenea, Mircea Eliade, *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, în *Drumul spre centru*, p. 172, *Imagini și simboluri*, p. 142 și urm., *Mefistofel și androgenul*, pp. 152-180.

\*\* Pentru metoda omologiei, a se vedea, Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, p. 92.

sacrificiul creator al Zeului. Totalizând fragmentele din existența sa, omul exprimă, chiar și la nivel inconștient, „o profundă insatisfacție (...) față de situația sa actuală, de ceea ce numim condiția umană”.\* Această condiție nu este însă definitivă, cel puțin nu pentru omul religios. El e conștient că existența îi este precedată de o Unitate-Totalitate care îi revelează atât condiția libertății (a realiza *coincidentia oppositorum* în propria ființă), cât și sensul existenței sale (întoarcerea la perfecțiunea dinaintea creației). Altfel spus, nostalgia Paradisului exprimă dorința de a accede la starea în care contrariile coexistau într-o misterioasă unitate.\*\* În acest sens, Mircea Eliade consideră *coincidentia oppositorum* un simbol protoistoric, cel mai important de dinainte de „cădere”\*\*\*, pe care omul tinde să îl realizeze în actuala sa condiție. Având în vedere considerațiile despre tendința omului către totalizare, *coincidentia* ar semnifica fie această nostalgie\*\*\*\*, fie, ca în interpretarea lui Altizer, ar fi chiar „mobilul” nostalgiei. În prima accepțiune, coincidența contrariilor este o consecință a discursului teologic sau, în limbaj semiotic, un semnificat al Totalității. Când Spiritul tinde spre unitatea absolută, simbolul totalității îndeplinește funcția de semnificant, care face posibil orice discurs și orice aspirație concretă a omului către realizarea arhetipului în planul experienței personale.

Din scrierile lui Eliade reiese că acestor posibile interpretări li se adaugă o treia accepțiune: reintegrarea polarităților într-o unitate nu reprezintă atât un scop final al unui demers, cât semnifică însuși acest demers. A uni polaritățile este pentru Eliade și un act de cunoaștere obținut în urma unei inițieri.\*\*\*\*\* Dar actul se explică

\* În M. Eliade, *Mefistofel și androgenul*, p. 115.

\*\* A se vedea Vasile Tonoiu, *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 177-178.

\*\*\* Thomas J.J. Altizer, *op. cit.*, p. 88.

\*\*\*\* A se vedea Carl Olson, *op. cit.*, p. 54.

\*\*\*\*\* A se vedea *Briser le toit de la maison*, Édition Gallimard, Paris, 1986, p. 305, unde Eliade vede în integrarea principiilor polare de tipul Mitra-Varuna, o situație mai mult metafizică: aspirația omului către unitate, dar și incapacitatea



prin chiar arhetipul care face posibil sensul inițierii. *Coincidentia* în Ființa absolută este arhetipul tuturor fenomenelor și al gesturilor mai mult sau mai puțin religioase. Altfel spus, drumul inițiativ implică arhetipul, iar reintegrarea contrariilor pe planul finitului este o imagine aidoma unității contrariilor în infinit. Coincidența contrariilor nu exprimă astfel doar nostalgia Paradisului atemporal și nu e doar capătul drumului inițiativ, ci reprezintă și demersul concret al neofitului care încearcă să împace în sine contrariile. *Coincidentia oppositorum* este simbolul tuturor simbolurilor, sens unic al discursului, regăsit dincolo și dincoace de Realitate. El are strania particularitate de a se explica pe el însuși.

Într-un alt sens, toate formulele cosmogonice ale omului arhaic indică, în viziunea savantului român, modul cum e structurată Divinitatea, dar și funcția și, implicit, importanța mitului. Zeitățile sunt modele comportamentale pentru *homo religiosus*. Gesturile lor fixează cadrul ritualic al existenței umane. Iar mitul povestește despre faptele exemplare ale ființelor divine sau semidivine. Deja prin imitație și repetare se realizează o *coincidentia oppositorum*, întrucât, prin diverse ritualuri, Timpul primordial al gestului exemplar irumpe în timpul profan, realizându-se astfel o perfectă identitate între durată și clipă. Legătura dintre actul creator al generării lumii din Unu și lumea în sine se face prin mitul cosmogonic, arhetip al tuturor miturilor. Acesta nu numai că explică modul de creație a lumii, dar arată și sensul în care trebuie să se îndrepte aceasta. De aceea, Eliade prezintă cu insistență diferite cosmogonii; ele au rolul de a fixa comportamentul uman, de a-i indica omului drumul către realul semnificativ. Iar *coincidentia oppositorum* face parte din această schemă teoretică.

În realitate, toate conjuncțiile de opuse au funcție soteriologică, tocmai pentru că pot fi expresii teologice ori ontologice. Mitul este

omului de a atinge această unitate. Încercarea este însă inițiativă, întrucât omul care cunoaște bipartiția realului, explicând-o prin unitatea primordială a principiilor, caută să o realizeze în plan concret.

teofanie și ontofanie în același timp; imitându-se comportamentul divin, se reprezintă și imaginea Divinității. Metafizica arhaică este implicată în ritual, și invers, sensul ritualului poate fi regăsit în imaginea ontologică a coincidenței contrariilor în Dumnezeu. Schema teoretică a presupuziției ontologice de bază a lucrărilor lui Eliade poate fi redată în următoarea formă:\*



Într-adevăr, orice uniune de contrarii este o referire simbolică la Divinitate, iar mitul dezvăluie, prin simbol, androginia primordială, ambivalența ori biunitatea zeității primordiale. Toate aceste expresii se reduc, așa cum am mai amintit, la schema conceptuală generală – care funcționează ca presupuziție ontologică – a totalității primordiale. Chiar dacă Eliade oferă întâietate documentului, evitând afirmarea directă a unei atari ipoteze, totuși, prin însăși alegerea textelor mitologice, se impune o astfel de interpretare: „(...)

\* Schema teoretică este logică și ontologică, totodată. Totalitatea „absoarbe” termenii, în același fel în care Timpul mitic atrage către sine timpul profan, etern reactualizat. Aceasta este viziunea ciclică despre timp a lui Eliade, în asonanță cu ontologia arhaică. Timpul mitic este cronic și policronic, repetabil și irepetabil, istoric și anistoric, sincronic și diacronic. Cauzalitatea mitică poate fi deci asociată coincidenței contrariilor.



el însuși fiind martorul prezenței miraculosului în lume. Sacralul se instaurează în deplină libertate, fără voința noastră. Limbajul care ia act de prezența sacralului, prin ambiguitatea esențială, devine un semn, o epifanie. Astfel, literatura (in)vestește prezența Sacralului în lume. Orice s-ar spune – și mai ales ceea ce nu s-ar putea spune – conduce la concluzia că literatura lui Mircea Eliade are la bază ideea precedentei esenței în raport cu existența; acesta pare a fi mesajul pe care se sprijină realismul magic al operei lui Mircea Eliade.

Nu este mai puțin adevărat însă că, așa cum am arătat, existența este cea care justifică esența. Aici este locul unde sensurile sunt camuflete și unde misterele pot fi descifrate. Tema realului încarnat în ireal, predominantă cel puțin în ultima perioadă a creației eliadiene, conciliază sensurile, făcându-le reductibile unele la altele. Sacralul se explică prin profan, iar profanul își determină sensul doar atunci când e „infuzat” de sacru. Așa cum, în opera științifică a lui Eliade, se articulează structurile transitorice în sânul schimbărilor istorice, tot așa, în opera literară, se realizează unitatea dintre etern și temporal.\*

### 1. Atributele fantasticului lui Mircea Eliade

În literatura lui Mircea Eliade, fantasticul îndeplinește același rol ca mitul cosmogonic în opera științifică a acestuia. Ambele prezintă instrumente privilegiate de cunoaștere, prin intermediul cărora se accede la realitatea transcendentă. Ca și mitul, fantasticul conciliază extremele, supunându-se, deci, aceleiași logici a

\* Shafique Keshavjee, *op.cit.*, p. 342. Matei Călinescu consideră că metoda utilizată de Eliade în literatura sa este o pusă „hermeneuticii suspiciunii”, practică, printre alții, de Marx și Freud. Dacă aceștia ne-au învățat să descoperim profanul în sacru, Eliade urmează calea inversă, de a găsi sacralul în profan (în *Despre Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade*, pp. 149-150). Se poate vorbi astfel la Eliade de o psihanaliză inversă, în aceeași măsură în care savantul român se dezechetă și de orice formă de materialism, colectivism social sau psihism.

coincidenței contrariilor. Totuși, relațiile dintre fantastic și mit sunt de asemenea, nicidecum de identitate. Ambele funcționează în același registru logic, dar, în timp ce fantasticul menține tensiunea dintre opoziții, suspendând semnificația, mitul elimină ambiguitatea, reducând semnificația la începuturi, acolo unde contrariile coincid la modul absolut.\*

„În nuvelele mele încerc mereu să camuflez fantasticul în cotidian”, explică Eliade.\*\* Fenomenologia camuflării este utilizată ca tehnică literară, care are ca efect o suprapunere de planuri, similară teoriei supraimpoziției budiste. Lumea este un amestec de aparență și realitate, un joc dintre Ființă și Neființă. Realitatea se ascunde în spatele aparenței, dar își trimite semnele tocmai prin intermediul iluzoriului, dând naștere unei cauzalități subtile care scapă controlului rațional.\*\*\* Fantasticul creat în urma acestei crize a ideii de cauzalitate logică este un scandal al rațiunii, provocator de spaimă și confuzie în același timp. În raportul dintre conștiință și ceea ce se arată acesteia, fantasticul este iluzie, ceva ce nu poate fi cunoscut, ceea ce nu există, aparență care se face, totuși, prezentă. De aceea, atitudinea de spaimă, de terifiere apare ca o consecință a ambiguității semnificației prezenței a ceva ce pare a fi doar un spectru, o umbră a unei realități intangibile.

Nu este însă mai puțin adevărat că fantasticul lui Eliade nu încearcă să șocheze, ci doar să semnalizeze prezența Sacralului camuflat, sub diferite forme, în lumea fenomenală. Cu toate acestea, el se impune unei conștiințe estetizante și demitizante, obișnuite

\* A se vedea, în acest sens, David Cave, *op. cit.*, p. 77. Fantasticul este un tip de *coincidentia* care păstrează termenii opoziției, oscilând chiar între unul și celălalt, în timp ce mitul este o *coincidentia oppositorum* absolută, dar extrinsecă, pentru că duce semnificația la nivelul zero ontologic, la începuturi, acolo unde nu există opoziție.

\*\* Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 203.

\*\*\* A se vedea, în acest sens, și Adrian Marino, *Dicționar de idei literare*, p. 668: cauzalitatea tradițională este suspendată și înlocuită cu o cauzalitate ascunsă, misterioasă, ininteligibilă.



să-și reprezinte realitatea în scheme raționale. Literatura fantastică este, în acest sens, o consecință a opacității omului modern, incapabil să-și lege existența de sacru. De aceea, pentru a înțelege rolul fantasticului la Mircea Eliade trebuie să ne reamintim de relația pe care o gândește istoricul religiilor între omul religios și cel areligios. Omul religios are o conștiință discriminatorie; pentru el există o diferență netă între mit și realitate. Fantasticul este un fenomen modern, întrucât, pentru arhaic, nu există ruptură între sacru și profan.\* Orice atitudine în fața fantasticului este justificată de acest disconfort rațional resimțit de omul demitizat în urma ruperii ordinii și a răsturnării valorilor la confruntarea cu altă lume, total diferită de a sa.

Fantasticul înseamnă, în acest sens, discontinuitate, contradicție, fiind asemuit cu anormalul. Dar Eliade nu rămâne la o simplă distincție formală între cele două atitudini asumate de om. După cum știm deja, omul areligios poartă cu sine pe omul religios, existența sa fiind încă plină de semnele sacrului. Omul simte în inconștient o atracție tainică spre acest necunoscut insinuat în existența lui. Nuvelele lui Eliade vorbesc despre condiția omului modern, opac în fața sacrului, agnostic sau de-a dreptul ignorant, care însă mărturisește, de cele mai multe ori fără să-și dea seama, despre prezența sacrului în lume. În acest sens, chiar dacă se arată doar unei conștiințe decadente, fantasticul reprezintă un semn al sacrului, îndeplinindu-și, astfel, funcția anamnetică.

Dialectica sacrului și a profanului își găsește semnificația în opera fantastică, unde are loc o conciliere între lumea naturală și cea supranaturală. Eliade uzează de libertatea de scriitor pentru a impune tehnica unității contrariilor ca mesaj al operei sale. Lumea aceasta poate emite semne pentru altă lume, așa cum sacrul se manifestă camuflându-se. Există o unitate magică a lumii, care implică o coexistență de planuri, chiar trecerea unuia în celălalt, uneori

\* *Ibidem*, p. 676.

păstrându-se diferențele, alteori fuzionând într-o unitate tainică. În ciuda suspendării semnificației, care face posibil jocul infinit al interpretărilor privind modul de conciliere a contrariilor, se păstrează, totuși, sensul modificării: lumea este cea care își schimbă în permanență forma la contactul cu o altă realitate, iar conștiința ia seama de această primenire. Literatura fantastică a lui Eliade, de factură realist-magică, afirmă un sens, fără a privilegia o semnificație anume. Fiind propriul său termen de referință, fantasticul suportă toate interpretările și semnificațiile posibile, interpretul bucurându-se de o libertate absolută.

Plurivalența semnificațiilor, generată de prezența sacrului, trimite, totuși, către inefabil. Semnificația nu poate fi epuizată prin semioza nelimitată a interpretării, ci, dimpotrivă, ea nu se poate produce, fiind mereu suspendată între două sensuri contradictorii. Această incapacitate a interpretării de a ajunge la înțelegere are drept cauză imposibilitatea explicării coincidențelor contrare din lumea aceasta. Ceea ce este și mai straniu, chiar dacă se încearcă reducerea unității contrariilor la arhetip sau la origini, așa cum se produce, de exemplu, prin mit, comprehensiunea tot nu poate fi realizată în absența termenului ultim al dialecticii. Între sacru și profan, între aparență și realitate nu există un termen conciliator. Or, conștiința nu poate înțelege tehnica suprapunerii planurilor ori a identității esențelor contrare. Fantasticul lui Eliade apare pe acest fond al relațiilor magice dintre lucruri, care face ca planurile să se întrepătrundă și să se continue unul pe celălalt.\* Acestei idei, exprimate implicit de autor, i se adaugă dialectica revelației și a ocultării. Tehnica aceasta care se sustrage înțelegerii, a revelării realului camuflat în aparențe, determină o succesiune a evenimentelor, aparent nelegate de vreun fir causal. Rațiunea ajunge astfel într-un impas, neputând funcționa în afara ideii de cauzalitate. În acest sens, orice explicație ține locul inefabilului, pe care, de altfel, îl și semnifică.

\* A se vedea, Sergiu Al George, *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, p. 185.



La nivelul conștiinței, fantasticul este o funcție a imaginii. Dacă ținem seama de rolul atribuit de Eliade imaginii, acela de prototip spiritual prioritar față de concept\*, se conturează și importanța fantasticului pentru cunoaștere. Acesta reprezintă o formă privilegiată de acces la real, o transformare a conștiinței produsă de sacru, o prelungire, în conștiință, a hierofaniei. În acest sens, fantasticul continuă dialectica sacrului, fiind chiar o tehnică a realului instaurată de modul în care sacrul „alege” să se autolimiteze, camuflându-și funcțiile în ordinea obișnuită a lumii. Așa cum sacrul se prezintă sub mai multe forme, la fel și fantasticul cunoaște mai multe ipostaze, relative la modurile de cunoaștere diferite pe care le instaurează.

## 2. Ipostazele fantasticului

În dialectica sacru-profan există mai multe tipuri de raporturi între cei doi termeni. Uneori, fantasticul coincide cu realul, făcând imposibilă diferența dintre planuri (confuzie totală, cauzatoare de alogism); alteori, sacrul întretaie planul profan, modificându-l (ipoteza forțelor magice manifestate de explozia sacrului – omologie ce păstrează diferența). În multe dintre nuvelele fantastice ale lui Eliade sacrul se arată camuflându-se, formând o dialectică a revelației și ocultării, în care există o cointimitate de opuse. Toate aceste forme ale manifestării sacrului creează metafizici și situații existențiale diferite. *În toate ipostazele sale, fantasticul reprezintă un fapt de experiență inițiativă și o modalitate privilegiată de cunoaștere.* Experiența stă la baza literaturii, faptul inițial constituindu-se ca modalitate de raportare la alte niveluri ontologice.

Dacă prin lucrările științifice Eliade prelucrează acest fapt pur și îl semnifică rațional, prin literatura fantastică faptul inițial este nud, neinterpretabil. Eliade suspendă în mod intenționat interpretarea

\* A se vedea Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, în *Drumul spre centru, Simbolismul arborelui sacru*.

deoarece este convins că orice om poate avea acces la realități prin simplul contact cu faptul pur, care conține în sine energiile universului. În acest sens, literatura fantastică a lui Mircea Eliade poate fi considerată o tehnică de accedere la semnificativ, o gnoză superioară, care explică, înfășoară și construiește semnificația operei științifice.

Lipsa unui sens al interpretării, explicabilă fie prin intenția autorului de a lăsa evenimentele să-și urmeze cursul liber, fie prin inefabilul instaurat de fantastic, face ca sacrul să-și desfășoare semnificația în profan aparent într-o confuzie totală. Istoria, prezentul devin locurile hierofaniei. Orice căutare inițiativă trebuie să înceapă din această lume, unde planurile se întrepătrund. Nu este nevoie de niciun salt mistic, de niciun tip de asceză. Căutarea inițiativă este, după expresia lui Culianu, o „divinație în istorie”\*. Orice punct din Univers este un centru, pentru că este potențial hierofantic. Centrul este peste tot, în infinitezimala fiecărui loc din Univers; aceasta pentru că oricare loc este plin de sacru și reflectă structura Universului. Urmând aceeași logică, se poate afirma că fiecare scriere literară devine un *punct Aleph*, o *mandala* care, descifrată corect, revelează esența Universului.

Fantasticul rezultă, deci, din dialectica sacrului și a profanului. Din această perspectivă, se pot identifica trei etape ale operei literare eliadiene\*\*, în funcție de raporturile instituite în sânul dialecticii. În așa-numitul „ciclu indian”, reprezentat de nuvelele *Noaptea la Serampore* și *Secretul doctorului Hönigberger*, sacrul apare brusc, manifestându-se brutal în ordinea cotidiană. Profanul este abolit, iar situația creată se caracterizează printr-o ruptură de nivel: „În acea clipă, simții brusc dogorându-mi obrazii și răsuflarea aproape mi se opri în piept. M-am clătinat și fără îndoială aș fi căzut jos, dacă nu mă susținea brațul ferm al lui Swami Shivananda. Mi se părea că mă trezesc în altă lume. Răcoarea nopții himalayene dispăruse ca

\* Ioan Petru Culianu, *Studii românești*, p. 249.

\*\* *Ibidem*, pp.323-325.



prin farmec, lăsând loc nopții calde, umede, a țărilor de sud. Nu-mi dădeam bine seama ce se petrece cu mine (...)”<sup>\*</sup> Aceasta este, de fapt, prima manifestare a sacrului. El întretaie profanul, îl absoarbe, determinând realitatea să funcționeze după alte principii, ale logicii contradicționale. Este etapa „numinosului”, a unui sacru magic, care modifică realitatea și o supune unei cauzalități simpatetice.

Etapa ocultării sacrului în profan determină sensul cel mai consistent al dialecticii, motiv pentru care Eliade descrie deseori această etapă ca fiind un fel de *Kāli-yūga*, o ultimă consecință a raportului sacru-profan. Pentru că savantul român este profund convins de ipoteza guenonisto-indiano-gnostică a unei degradări a sacrului ce are drept consecință descompunerea fantasticului, nuvelele originare de această teorie trec din sfera misticismului religios într-un tip de misticism ocult, laic, care lasă loc unei profunde manifestări a epicului.<sup>\*\*</sup> De aceea, *Pe strada Mântuleasa*, *La Țigănci*, *Douăsprezece mii de capete de vită* sau *În curte la Dionis* sunt niște capodopere ale genului, de referință pentru literatura fantastică. Dar, așa cum afirmam, în aceste nuvele, fantasticul este diminuat; el se amestecă în permanență cu profanul, dând naștere unei relații paradoxale. Ambiguitatea este întreținută și de atitudinea personajelor principale, care se situează într-un raport antinomic față de situația

<sup>\*</sup> Mircea Eliade, *Nopți la Serampore*, în *Proză fantastică II*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 92.

<sup>\*\*</sup> În viziunea lui Eliade, istoria este străbătută de o lege a degradării continue și a morții tuturor intuițiilor fundamentale, regulă pe care istoricul religiilor o pune în legătură cu ideile mitologice ale căderii progresive a omului în istorie. Această regulă a „descompunerii sacrului” impune și sensul „căderii”. Astfel, există mai multe etape ale „laicizării sacrului”: de la religios, la dramatic (epic), pentru ca în ultima etapă fantasticul să se predea în școli, deci căzând în didactic. În acest sens, prin nuvelele sale, Eliade încearcă să realizeze o re-ontologizare a fantasticului, prin care să se reînnoade posibilitatea omului de a lua contact cu realitățile extraistorice și prin intermediul fantasticului. Acesta nu trebuie să rămână doar la nivel didactic, ci ar trebui să contribuie la o nouă gnoză. Despre legea descompunerii fantasticului, a se vedea, printre altele, M. Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*.

instaurată de sacru: deși „li se arată semne”, ele nu înțeleg ce se întâmplă, sunt opace și nu recunosc sacrul camuflat în situațiile cotidiene. Dacă în *ciclul indian* avem de-a face cu inițiați, cu persoane care stăpânesc forțele magice instaurate de sacru, în cel de-al doilea ciclu, pe care Culianu îl numește „al idiotului”, sugerând, evident, o legătură directă între „docta ignoranță” a lui Cusanus și „înțelepciunea candidă” a personajelor lui Eliade, avem de-a face cu agnostici ori chiar cu ateii. Conștiința lor este opacă, nu reflectă transcendentul, deși se află în plin mister. Între conștiința lui Gavrilăscu, de exemplu, și realitatea circular-inițiată pe care aceasta o are de înfruntat există o ruptură totală, fără nicio posibilitate de comunicare. Astfel, cele două realități, cea sacră și cea profană, se manifestă în paralel, după două logici care nu se întâlnesc niciodată. Dacă Fărâmbă posedă un fel de inconștient colectiv, fiind un mitolog, care, fără voia sa, leagă pe om de realitatea ultimă prin intermediul mitului, inspectorul securist Albini, personaj al mai multor nuvele, este modelul perfect al omului ce funcționează numai în tiparele logicii clasice. Acesta din urmă refuză orice explicație transcendentă; pentru el nu există simbol, ci doar înlănțuire cauzală care desfășoară evenimentele pe orizontală, dintr-un punct într-altul.

Cu toate acestea, cele două logici nu rămân ireconciliabile. Pe un plan pe care nu îl cunoaște nici inspectorul, nici anchetatul (și pe care nu îl stăpânește nici măcar autorul), cele două logici interferează. Astfel, Albini ajunge să aibă o viziune despre lume la fel de fantastică precum cea pe care o combate: „În această povestire (n. n., *Pe strada Mântuleasa*), stilul devine un contrapunct pentru narațiunea care înfățișează întâlnirea a două lumi mitologice diferite, antagonice și, totuși, până la urmă, identice (...) În frustrantul proces de interogare, cele două lumi se ciocnesc și intră treptat în contact una cu cealaltă, iar lumea birocratică începe să funcționeze în chip fantastic.”<sup>\*</sup> După aceeași dialectică misterioasă, care identifi-

<sup>\*</sup> Matei Călinescu, *op.cit.*, p. 173.



ca *Māyā* cu *Nirvāna*, se realizează și unificarea celor două tipuri de conștiințe: una profană, funcțională în cadrul logicii „orizontale” și una simbolică, orientată după principiul coincidenței contrariilor. Cele două lumi sunt izomorfe; nu există treceri spectaculoase în etapa camuflajului. Identitatea contrariilor se realizează prin suprapunerea planurilor, în funcție de cele două fire narrative care se desfășoară în paralel, lectorul fiind invitat să urmeze unul dintre ele sau pe amândouă odată, fără a le confunda. Această identitate... contradicțională păstrează termenii contradicției, deși realizează, în același timp, unitatea contrariilor. *Māyā* rămâne Iluzia cosmică, dar este, în același timp, dintr-o altă perspectivă, identică *Nirvanei*.

O identificare totală între sacru și profan are loc în ultima etapă a creației literare a lui Mircea Eliade. Pe planul conștiinței, mesajul este decodificat în mod clar de emițător, dar mai puțin clar de receptor.\* Firul narativ se complică din ce în ce mai mult, chiar dacă el este complet absorbit de cunoașterea la care accede personajul principal al narațiunii. Această etapă este numită de Culianu „ciclul criptografiei, al spectacolului”, în primul rând pentru a sublinia tema principală a nuvelor (spectacolul, piesa de teatru ca tehnică de înlăturare a camuflajului), iar în al doilea rând pentru a scoate în evidență ideea că, în *Uniforme de general*, *Pelerina*, *19 trandafiri*, *Dayan* sau *Les trois grâces*, lumea dobândește aspectul unei hierofanii, a unui spectacol. Lumea este scena unde se „desfășoară” sacrul. Aici și acum se produc miracole, iar semnele schimbării sunt evidente pentru o conștiință ce înțelege simbolul.

Literatura lui Mircea Eliade confirmă teoriile savantului român exprimate în scrierile științifice. Este vorba, în primul rând, de credința lui Eliade în puterea și eficiența magiei, care determină chiar și un mod de a gândi apropiat ontologiei arhaice. Orice relație instituită între sacru și profan are la bază această credință. Percepția lui Eliade asupra lumii este, astfel, de factură magică. Chiar dacă

\* A se vedea A. Marino, *Dicționar de idei literare*, pp. 684-685. Acesta este un fantastic al simbolurilor și imaginilor, cum îl numește hermeneutul român.

se pot surprinde mai multe raporturi între sacru și profan, ceea ce menține atmosfera fantastică a nuvelor o constituie corespondența între diferitele niveluri ontologice, între Cosmos și Lume în special, o legătură reală și nu doar un simplu artificiu „literar”. Eliade confirmă prin literatura sa că nuvelele au la bază un act de experiență, care poate fi atât personală, a scriitorului practicant de yoga, cât și colectivă, al cărei model îl reprezintă „conștiința unificată” a omului arhaic.

\*  
\*   \*  
\*

Dialectica sacru-profan își revelează funcțiile și sensurile în raporturile diferite dintre sacru și profan, evidențiate de literatura fantastică. Aceste raporturi se înscriu în orizontul logicii simbolice, care nuanțează diverse relații între contrarii, privilegiind în special construcțiile de tipul *coincidentia oppositorum*, adevăratul principiu al cunoașterii de tip magic. Fantasticul își face apariția numai în cadrul unor relații dialectice între termenii opuși, în care sensurile diferite se succed sau se desfășoară simultan, fără însă ca opozițiile să se surmonteze. În opinia noastră, în literatura fantastică a lui Mircea Eliade se pot identifica mai multe tipuri de *coincidentia*, pe de o parte, în funcție de modul de percepție al sacrului, iar pe de altă parte, prin relațiile stabilite între sacru și profan.

Astfel, în nuvela de mari dimensiuni *Domnișoara Christina* sacrul este perceput din perspectiva modului cum acesta afectează conștiința. Sacrul se manifestă ca un „ceva terifiant”, un *tremens* insinuat brutal în lumea profană. În acest sens, între nivelul profan și planul sacru există o opoziție totală, ireconciliabilă în starea normală a vieții conștiente. Contactul dintre cele două lumi se realizează în afara conștiinței, în vis, stare în care contrariile pot fi conciliate. În planul realității imediate, se păstrează opoziția. Relația logică instaurată între contrarii este de opoziție, manifestată prin ciocnirea puternică a planurilor. Din imposibilitatea concilierii pe



planul conștiinței se naște teama de sacru, perceput ca un rapt față de normalul cotidian. Fantasticul astfel instaurat este cel al folclorului, generator de forțe magice necruțătoare, de impersonal și de putere (*mana*). El rupe ordinea existentă, destramă structura rațională și, de aceea, trebuie înfrânt, pentru a se restabili echilibrul. Fantasticul generator de teamă și suspans este o apariție inedită în cadrul literaturii fantastice a lui Eliade, ca și genul pe care îl instaurează în literatura română, genul *noir*. *Domnișoara Christina* este astfel o nuvelă gotică, o povestire *horror*, bazată pe credința imposibilității acceptării raționale a forțelor magice instaurate de sacru și venite din altă lume. La nivelul dialecticii sacru-profan se poate vorbi de o opoziție ireconciliabilă între planuri, sacrul fiind văzut ca o rupere de nivel, un „altceva” care nu poate fi asimilat.

Ideea sacrului ascuns în profan, temă importantă a operei lui Eliade, apare în nuvela de inspirație folclorică *Șarpele*. Ocultarea sacrului în profan creează în cadrul dialecticii o confuzie a contrariilor. Andronic este zeul dragostei, un Eros camuflat, trickster și magician, așa cum în nuvela de aceeași factură *În curte la Dionis*, Andrei este un Orfeu deghizat, și, în același limbaj mitologic, Leana, fata care cântă în cârciumă, este Euridice. În aceste nuvele, ambiguitatea este semnul miracolului. Se emit semne, numai că lipsește codul corect de interpretare a acestora. Pentru că sensul este camuflat în aparenta normalitate a vieții cotidiene, situațiile rămân suspendate între două logici: una a cotidianului și o alta simbolică. Opoziția astfel manifestată între două planuri creează un joc ambiguu între aparență și realitate. Sensul este și aparent și real – depinde de perspectiva interpretării.

Tema ocultării sacrului, inițiată în *Șarpele*, se păstrează în majoritatea nuvelor scrise după 1960. Dacă, în scenariile anterioare camuflajul sacrului, păstra o transparență care trimitea către un sens mai mult sau mai puțin evident, într-o altă serie de scrieri, Eliade duce până la capăt consecința ultimei etape a dialecticii sacrului și a profanului. În romanul *Nuntă în cer*, camuflajul pare

a fi perfect: miracolul își face simțită prezența, dar nu i se poate descifra mesajul. Sensul se ascunde definitiv, iar moartea apare ca singură posibilitate de a te afla de partea cealaltă a camuflajului, ascunsă ochiului profan. Identitatea parțială dintre sacru și profan – profanul devenind, prin excelență, instrumentul de manifestare a sacrului – creează un tip de *coincidentia* ce poate fi numită *unitate similitudinală*. Sacrul își sprijină sensul pe lumea profană, iar profanul dobândește, pe alocuri, caracteristicile sacrului. În această ipostază a dialecticii se percepe diferența dintre cele două lumi, sacră și profană, dar opoziția este surmontată de legătura existentă între cele două planuri. Ele nu se mai ciocnesc violent, ca în *ciclul indian*, de exemplu, și nici nu există în paralel, ca în seria mai sus amintită. Sensul sacru abia se întrevade în opacitatea cotidianului, iar comprehensiunea se lovește de imposibilitatea ruperii legăturilor dintre sensurile contradictorii. În plus, în afara planului profan, sacrul este lipsit de semnificație. Cu alte cuvinte, sensul este sacru, dar semnificația e profană; același lucru se poate spune și despre profan. Sacrul și profanul se transformă din opuși contradicționali (a se vedea *Domnișoara Christina*, de exemplu), în contrari care au caracteristici simiești unul în raport cu celălalt.

Tema camuflajului este prezentă și în nuvelele *La țigănci*, *Pe strada Mântuleasa* sau *Douăsprezece mii de capete de vită*. În aceste scrieri există un alt raport între sacru și profan: se păstrează distincția dintre cele două lumi, dar se inversează relația. Dacă, în romanul *Nuntă în cer*, sacrul se exprimă prin profan, în *ciclul idiota*, sacrul este agentul activ, entelehia care organizează și dă sens lumii profane lipsite de semnificație, monotone, banale. În *La țigănci*, de exemplu, lumea aceasta nu semnifică nimic, este caragialian de simplă. Primele fragmente ne amintesc de lipsa de sens logic din *Căldură mare*: personajul principal, Gavrilescu, un profesor ratat într-un București banal, se oprește, în drumul său zilnic, în fața unei case vechi din mahala. Călătoria cu tramvaiul, drumul obișnuit pe stradă nu lasă să se întrevadă ideea că destinul lui Gavrilescu este



unul inițiativ și că întreaga nuvelă este de fapt o mitologie a morții; profesorul de muzică moare, dar ruptura lui de lume se realizează greu, conștiința trimițând în continuare semne pentru lumea pe care tocmai o părăsește. Profesorul de muzică găsește, aparent fără să caute, calea de intrare către o altă lume, simbolizată de casa țigăncilor. Universul paralel lumii profane în care intră personajul dă sens și organizează scenariul. În spatele ignoranței lui Gavrilesco se ascunde geografia mitică a lumii celeilalte, exprimate prin simboluri ce utilizează elementele lumii profane. Narațiunea evoluează între cele două logici opuse; unificarea planurilor se realizează, în cazul acesta, prin simbol. Lumea apare ca o epifanie, un loc unde se produc semne pe care conștiința profană nu le poate percepe. „La țigănci nu își propune să rezolve o enigmă, ci să fundeze una: o enigmă, un univers, un mit. Povestirea începe ca o descriere a realității zilnice și sfârșeste ca o intuiție mitică a realității reale care, camuflată, se manifestase de fapt de-a lungul întregii povestiri”.\*

În *La țigănci*, ca și în *Pe strada Mântuleasa*, simbolul și mitul organizează discursul. Prin intermediul acestora se realizează transfigurarea lumii. Lumea cotidiană este lipsită de semnificație, iar lumea sacrului este cea care dă sens și organizează. Scenariile, univoc în *La țigănci*, labirintic în *Pe strada Mântuleasa*, se supun arhetipului mitului cosmogonic, ce recrează lumea prin intruziunea sensului transcendent.\*\* Profanul este transfigurat de prezența sacrului, care „hierofanizează” lumea. *Coincidentia*, prin cele două planuri, unul expozitiv, celălalt insinuant, poate fi numită *opozitie transfigurativă*, întrucât unul dintre termeni dobândește un nou sens, determinat de manifestarea prezenței sensului termenului opus. Se păstrează și în cadrul acestor nuvele tema imposibilității descifrării miracolului, cauzată de perfectul camuflaj al sacrului. În *La țigănci*, interpretul se confruntă cu o prezență a elementului simbolizat, fără să înțeleagă mesajul final al povestirii. În *Pe strada*

\* Matei Călinescu, *op. cit.*, p. 142.

\*\* *Ibidem*, pp. 138-141.

*Mântuleasa*\*, problema interpretării se pune în mod direct: povestea nu poate fi înțeleasă decât prin redundanța infinită a sensului. Povestirea inițială trimite către o altă povestire, care are la bază un alt scenariu, și așa la infinit. Oricare dintre istorisirile spuse de Zaharia Fărâmbă declanșează alte și alte povestiri și trimite către alte sensuri și simboluri. Astfel, gândirea mitică, exprimată prin infinitatea interpretărilor posibile, prin repetiția arhetipului etern al mitului cosmogonic, este singura care poate trimite către sacru, în condițiile renunțării la logosul discursiv. Fabulația mai are însă și un alt rol decât acela de a prelungi mitul în existența profană: apără individul de „teroarea istoriei”.\*\* A asculta povești și a repovesti reprezintă activități privilegiate, în raport cu care orice altă activitate cognitivă este o „cădere” și care, evident, nu sunt recunoscute ca atare. În procesul de autodezvăluire, de sfâșiere a voalului, repetiția este esențială.

În ultimele nuvele, scrise în anii '70 și '80, care pot fi incluse în „ciclul geniului”, contradicția dintre sacru și profan se stinge într-o absorbție totală a profanului (răului) în sacru (bine). Aceste nuvele exprimă miraculoasa convertire a profanului, fie sub forma unei noi modalități existențiale câștigate în urma unor experimente medicale (*Les trois grâces*), cauzate de un accident (*Tinerete fără de tinerete*) ori datorate unor tehnici speciale în care arta, spectacolul dețin un rol important (*Adio, 19 trandafiri* ori *Uniforme de general*), fie prin trecerea bruscă de la un registru ontologic la altul (*Ivan* sau *Dayan*). Locul magicului, prezent mai ales în nuvele din „ciclul indian” sau în cele de inspirație folclorică, este luat, în această etapă, de mitic, manifestat în universul inconștient al omului modern.

\* Povestirile sunt de fapt scenarii ale unor mituri diferite: al reînnoirii, al coborârii în infern, al creației, al erosului etc, toate organizate ciclic în jurul mitului cosmogonic, care constituie arhetipul întregii opere a lui Mircea Eliade.

\*\* A se vedea Eugen Simion, *Postfață* la seria de nuvele fantastice editate de Editura Fundației Culturale Române, București, 1991-1992, p. 210.



Nu ne propunem să analizăm literatura lui Mircea Eliade și nici să clasificăm fantasticul lui în niște tipologii laxe. Ne interesează doar formele pe care le ia relația dintre sacru și profan în context literar. Considerăm că aceste forme pot desluși anumite raporturi și idei ce stau la baza gândirii lui Mircea Eliade și, mai ales, ne pot aduce clarificări asupra înțelegerii conceptului de *coincidentia oppositorum*. Am descoperit, astfel, că există mai multe tipuri de relații între opuși, prezente în literatura lui Mircea Eliade. Ceea ce mai putem constata este rolul coincidențelor și suprapunerilor textuale în aceste scrieri. Tot timpul este vorba despre un subtext care se cere a fi deslușit pentru a ajunge la esența textului de bază, a narațiunii. Credem că în această țesătură de texte și sensuri se clarifică și conceptul de *coincidentia oppositorum*. În fața coincidențelor stranii dintre obiecte, persoane, scenarii, mituri sau evenimente, pe care Eliade le cultivă cu asiduitate, se poate exprima misterul coincidenței contrariilor sub forma regăsită în nuvela *Ivan*, „serii de evidențe mutual contradictorii”. Această expresie ne arată sensul către care trebuie să ne îndreptăm: nu prin intermediul gândirii disociative putem ajunge la esența realității, ci prin redundanță, de la un sens la altul, cu alte cuvinte prin repetare și imitație. Cultura nu înseamnă, pentru Mircea Eliade, a crea ceva cu totul nou, ci doar a crea sub semnul arhetipului central, singurul către care se îndreaptă toate sensurile. Dar sensul acestui arhetip este inefabil (nu întâmplător, unul dintre personajele nuvelei *Ivan*, Darie, recunoaște misterul coincidențelor stranii sub forma Dumnezeului necunoscut), ceea ce presupune că întotdeauna comprehensiunea va fi doar aproximativă.

Ceea ce ne propune Eliade, în schimb, este experiența, înțeleasă fie sub forma unei „tehnică a realului”, cum este regăsită în seria romanelor „realiste”, fie sub forma simbolicului și a miticului, ale căror semnificații le putem găsi camuflate chiar în lumea noastră. În acest sens, pluralitatea sensurilor declanșate de poveștile din interiorul poveștilor, aparent fără legătură între ele, constituie cheia

înțelegerii „evidențelor mutual-contradictorii”. Miturile camuflate în fiecare poveste din *Podul* sau din *Pe Strada Mântuleasa*, și care declanșează coincidențele stranii din lumea aceasta, trimit către arhetipuri. Ele sunt accesibile, însă nu gândirii discursive, ci imaginilor. Amnezia personajelor este semnul disoluției memoriei și al identității de sine, cele care pun limită simbolului și coincidențelor. Amnezia face trecerea dintre cele două lumi; odată ce se trece dincolo, toate poveștile se „înfășoară” laolaltă, „desfășurând” Spiritul încarnat în Materie. Tot în planul simbolului și al arhetipurilor, identitatea de sine se dizolvă într-o coincidență dintre suflet și Principiu Ultim, ca o consecință a coincidenței dintre Ființă și Neființă.

„Pentru mintea noastră realitatea ultimă, ființa, e un mister și eu definesc misterul: ceea ce nu putem recunoaște, ceea ce este irecognoscibil. Asta însă poate însemna două lucruri: ori că nu putem cunoaște niciodată realitatea ultimă, ori că o putem cunoaște oricând, cu condiția să învățăm să o recunoaștem sub infinitele ei camuflări în aparențe, în ceea ce numim realitatea imediată, în ceea ce indienii numesc Māyā, termen pe care l-aș putea traduce prin irealitatea imediată. Ați înțeles la ce fac aluzie: la întâmplări, la evenimente, la întâlniri fortuite, la ceea ce, aparent, ar putea să nu aibă nici o semnificație. Zic aparent. Dar dacă aparența asta e numai o cursă pe care ne-o întinde Māyā, vrăjitoarea cosmică, materia în devenire? De aceea vorbeam de coincidentia oppositorum, de acest mister în care ființa poate coincide cu neființa.”<sup>\*</sup> Am ales acest citat din *Podul* pentru a ilustra sensul dialecticii sacru-profan. Opoziția conciliantă dintre cei doi termeni ai dialecticii explică și modul în care se produce coincidența contrariilor. Tema camuflajului sacrului în profan este o consecință directă a soluțiilor indiene ce privesc „misterul totalității”. Identitățile aparență-realitate, devenire-ființă, *ātman-Brāhman*, care se regăsesc, în diferite ipostaze, în toate

<sup>\*</sup> *Podul*, în Mircea Eliade, *Proză fantastică*, Editura Fundației Culturale Române, vol. V, pp. 37-38.



scrierile fantastice ale lui Mircea Eliade, construiesc semnificația literaturii scriitorului român. Misterul coincidenței contrariilor, ca principiu al existenței ce determină ca faptele diferite să coincidă într-un alt plan decât cel profan, dar și ca semn al sacrului, este sursa de bază a acestei literaturi. Dialectica sacrului și a profanului sfârșește, astfel, într-o *coincidentia oppositorum* ce dă sens discursului și ambiguizează în același timp interpretarea, comportându-se exact ca realitățile descrise, anume jocurile dintre aparență și realitate, dintre logic și alogic, ca fețe ale aceluiași principiu, de nenumit însă.

Literatura lui Eliade demonstrează, la rândul său, imposibilitatea identificării sensului, în orizontul straniu al coincidențelor contrare. Acest lucru ne arată că, pentru scriitorul român, ea este mai degrabă experiență inițiatică decât un exercițiu de hermeneutică. În calitate de act de inițiere, literatura apare ca o *mandala*, ca desenul din covor, care, odată descifrat, revelează dintr-o singură privire unitatea destinelor umane, deloc diferite de „viața” Universului.

## VII. *COINCIDENTIA OPPOSITORUM* *ȘI LOGICA SIMBOLULUI*

### A. „Logica” simbolului

#### 1. Filosofia simbolului

Limbajul Sacrului se poate institui doar ca „logică” a simbolului, întrucât doar simbolul poate converti ireductibilitatea sacrului, ca „alteritate totală”, la o formă comunicabilă. Diversitatea interpretărilor, limitările conceptuale inerente prezenței-ca-absență a structurii sacrului nu pot fi înțelese decât în interiorul unei logici diferite, capabile să compenseze lipsa de adecvare a limbajului în exprimarea unor experiențe religioase. „Logica simbolică” funcționează, în acest sens, ca un limbaj ireductibil la concept, care deschide interpretarea experienței religioase și orientează înțelegerea către surprinderea sensului fundamental al ontologiei arhaice: „Funcționarea gândirii arhaice nu folosește exclusiv concepte sau elemente conceptuale, ci, de asemenea și mai ales, simboluri (...) Manevrarea simbolurilor se face după o logică simbolică. Urmează de aici că aparenta sărăcie conceptuală a culturilor primitive implică, nu o incapacitate de a face teorie, ci apartenența lor la un stil de gândire net diferit de „stilul” modern fondat pe eforturile speculației elene.”\* Ajunși pe acest domeniu, al simbolismului religios, apar două noi observații; în

\* Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 41.



primul rând, se poate constata prezența unei adevărate *coincidentia oppositorum* revelată de structura simbolului, în al doilea rând, din punct de vedere metodologic, metoda omologiilor funcționale (a corespondențelor între diversele niveluri ale realității) devine metoda principală de interpretare coerentă și general-universală a gândirii arhaice, ce pornește de la explicarea și înțelegerea simbolului și a relației de simbolizare.

Pentru Mircea Eliade, simbolul este în primul rând religios; el infuzează hermeneutica și joacă rolul de „concept primar” pentru toate fenomenele religioase. Simbolul nu este funcțional doar în perimetrul gândirii arhaice. În opinia majorității teoreticienilor simbolului, acesta apare ca un fapt consubstanțial ființei umane, originar, ca un mod de gândire prereflexiv și esențial.\* În numeroase studii și articole, Eliade face o remarcabilă hermeneutică a simbolului, susținând preeminența sa asupra altor forme de gândire umane. Ca și la Gilbert Durand, nici pentru istoricul român al religiilor nu există o ruptură între rațional și imaginar. Dacă însă pentru antropologul francez imaginarul exprimă totalitatea

\* Amintim, în acest sens, pe cele mai importante, în care autorii au ajuns la concluzii asemănătoare cu cele ale lui Eliade: Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998 și, de același autor, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Editura Nemira, București, 1999; Paul Ricoeur, *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică* vol. I-II, Editura Echinoc, Cluj-Napoca, 1999 și, de același autor, *Despre interpretare. Esei asupra lui Freud*, Editura Trei, București, 1998; Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, Éditions de Minuit, Paris, 1991 (în traducere românească, Ernst Cassirer, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I-II, Editura Paralela 45, Pitești, 2008); Carl Gustav Jung, *Arhetipurile inconștientului colectiv*, Editura Trei, București, 2003; *Opere complete*. Vol. 14/1, *Mysterium Coniunctionis. Separarea și compunerea contrariilor psihice în alchimie*, Editura Trei, București, 2005; *Opere complete*. Vol. 14/2, *Mysterium Coniunctionis. Cercetări asupra separării și unirii contrastelor sufletești în alchimie*, Editura Trei, București, 2006; *Opere complete*. Vol. 14/3, *Mysterium Coniunctionis. Cercetări asupra separării și unirii contrastelor sufletești în alchimie. Volum suplimentar. „Aurora consurgens”*, Editura Trei, București, 2006 sau René Guénon, *Orient et Occident*, Édition de Maisnie, Paris, 1987 sau, de același autor, *Simboluri ale științei sacre*, Editura Humanitas, București, 1997.

psihicului, iar rațiunea integrează în mod total funcția simbolică, exprimată prin echilibru al imaginilor antagonice – perspectivă deschisă de Jung – la Eliade rolul imaginarului nu este acela de a echilibra psihicul, ci de a trimite către structura ultimă a realității. Imaginile țin locul gândirii discursive, care nu poate sesiza doar prin ea însăși realitățile contradictorii. „(...) Imaginile sunt prin însăși structura lor plurivalente. Dacă spiritul recurge la imagini spre a sesiza realitatea ultimă a lucrurilor, o face tocmai pentru că această realitate se manifestă în chip contradictoriu și, ca atare, n-ar putea fi exprimată prin concepte.”\*

Miza unei teorii a simbolului este, pentru Eliade, crearea unei soteriologii bazate pe rolul ontologic al simbolului de reflectare a transcendentului.\*\* Imaginea este, pentru Eliade, o formă de cunoaștere ce depășește sfera concretului și unește contrariile; de aceea, ea nu poate fi tradusă într-un limbaj coerent: „Așadar, adevărată este Imaginea ca atare, Imaginea ca fascicול de semnificații, iar nu doar una singură dintre semnificațiile ei sau unul singur dintre numeroasele ei planuri de referință (s. a). A traduce o Imagine într-o terminologie concretă, a o reduce la numai unul dintre planurile ei de referință este mai grav decât a o mutila; înseamnă a o anihila, a o anula ca instrument de cunoaștere.”\*\*\* Cum este însă posibil ca Imaginea, care cuprinde o multitudine de semnificații, să poată sintetiza *a priori* cunoașterea Realității? Imaginile au acest rol, de a se grupa în simboluri, care, pe măsură ce se universalizează, adică devin *arhetipuri*, unesc din ce în ce mai multe contrarii. Altfel spus,

\* În M. Eliade, *Imagini și simblouri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 19, aceeași idee la p. 25. Se cunosc eforturile disperate ale unor teologii și metafizici, orientale ca și occidentale, de a exprima prin mijloace conceptuale *coincidentia oppositorum*, un mod de a fi exprimat facil și, de altfel, abundent prin imagini și simboluri.

\*\* *Ibidem*, pp. 215-216: „Imaginile constituie «deschideri» către o lume transistorică”.

\*\*\* *Ibidem*, p. 19.



imaginile sunt investite cu o multitudine de semnificații, pe care doar simbolul le face eterogene.

În structura simbolului se regăsește, astfel, *coincidentia oppositorum*, reflectată de puterea imaginii de a uni contrariile. „Logica” simbolului se articulează pe această unitate a contrariilor. Simbolul este semnul imaginii și logica internă a acesteia. Pluralismul imaginilor care leagă realități diverse determină o logică specială, bazată, în concepția lui Durand, pe principiul „terțului dat”, iar în gândirea lui Eliade, pe legea corespondențelor între diferitele planuri ale realității. Conform acestora, două realități opuse pot participa la un invariant comun, unde invariantul este puntea de legătură a celor două realități. De exemplu, Moartea și Viața, ca principii, participă la realitatea Lumii, cea care unifică, în semnificație, cele două principii. Deci, A și non A sunt în B, astfel  $A = A + B$  și  $A + B = \text{non } A$ . Identitatea contradictoriilor imaginarului se realizează nu într-un „subiect” comun, care ar constitui genul, ci într-o țesătură relațională, care constituie „obiectul”.<sup>\*</sup> Sau, în varianta omologiilor transfigurative, în care credea istoricul român al religiilor, logica simbolului are, prin intuiția existenței unui spațiu-plasă corelat realității, o structură magică.

Magia explică, de altfel, simbolul. Același „principiu” care „susține” fenomenologia *Māyā* construiește și semnificația simbolului: „orice fapt magico-religios este o kratofanie, o hierofanie ori o teofanie (...) Dar ne aflăm adesea în fața unor kratofanii, hierofanii sau teofanii *mediate* (s.a.), obținute printr-o participare sau integrare într-un sistem magico-religios care e întotdeauna un sistem simbolic, adică un symbolism.”<sup>\*\*</sup> Simbolul este intermediar între magie și hierofanie. El poate fi *semnul* emis de actul magic de „prindere” a obiectului sau *marca* de apariție a Sacrului. Orice obiect

<sup>\*</sup> Gilbert Durand, *Imaginarul. Eseu despre științele și filosofia imaginii*, în *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Editura Nemira, București, 1999.

<sup>\*\*</sup> Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 347.

poate fi transformat, printr-o magie simpatetică, într-o hierofanie. *Coincidentia oppositorum* reflectă în structura simbolului acest caracter magic al lumii, a cărei țesătură este revelată de simbol.

Țesătura de imagini contradictorii, unite într-o veritabilă *coincidentia oppositorum* în simbol, nu este altceva decât o reprezentare „magică” a lumii în esența ei. Contrariile generice și cele extragenerice coincid. Această unitate de contrarii traduce, de fapt, o ontologie ce regăsește ecuația unei transformări a lumii sensibile în transcendență, și invers. Semnul nu este de ajuns pentru a reflecta această unitate de contrarii. Un simplu arbore nu poate trimite către o imagine transcendentă. Este nevoie de o gândire magică, cea care să transforme, printr-un fel „analogie transfigurativă”, un obiect în altceva, pentru ca obiectul sensibil să fie omologat modelului său transcendent: „Arborele poate deveni, fără îndoială, un simbol al Universului (...) dar pentru o conștiință religioasă arhaică, arborele *este* Universul, și *este* Universul pentru că îl repetă și îl rezumă și, în același timp, îl simbolizează (...) Simbolul își datorează validitatea faptului că realitatea pe care o simbolizează îi este incorporată.”<sup>\*</sup> Deși trimite către o semnificație detașată de imaginea reprezentată, simbolul este înzestrat cu un sens pe care nu îl primește „din afară”. Acesta se prezintă conștiinței religioase ca o mediere între formă și conținut, conciliere care face posibilă cunoașterea unui „altceva” decât ceea ce prezintă unitatea conținut-formă din structura simbolului. Simbolul își construiește, astfel, logica în afara conceptelor gândirii. El realizează o primă coincidență a contrariilor dintre finit și infinit – unitate care naște semnificația și care nu se poate raționaliza.

Eliade susține că raționalizarea degradează symbolismul, îl „închide”; chiar și așa, simbolul continuă să „semnifice”, în plan

<sup>\*</sup> *Ibidem*, p. 217, cf. și ideii „(...) degradat sau coerent, simbolul continuă să joace un rol important în toate societățile. Funcția lui rămâne invariabilă: să transforme un obiect sau un act în altceva (s. a.) decât se dovedește a fi acel obiect sau acel act în perspectiva experienței profane”, *ibid.* p. 345. Simbolul revelează și continuă dialectica hierofaniei.



inconștient. Altfel spus, chiar dacă se degradează, își păstrează funcția „magică”, de a transforma un obiect sau un act în altceva decât este. În cazul raționalizării excesive – caracteristică a culturii contemporane – gândirea însăși se transformă: prin intermediul simbolului, aceasta se concentrează asupra unei idei centrale, care determină mișcarea gândirii; este ceea ce se numește, într-un sens larg, ideologie. Numai că o gândire simbolică ține cont de pluralitatea sensurilor, incompatibilă cu o gândire „totalitară”. Și aceasta fiindcă simbolul poate fi redus la un arhetip central, dar nu suportă doar o singură semnificație. El se oferă gândirii cu o multiplicitate de sensuri, care poate determina, desigur, o concepție generală unificatoare de contrarii ori de sensuri diferite, dar în niciun caz o idee unică, preconcepută, despre lume sau Univers. Iată de ce simbolul este antiideologic și funcționează, mai degrabă, ca o idee propulsivă. În structura sa se regăsesc imagini diverse, conciliate sub forma unei totalități abstracte sau concrete, dar care nu sfârșește niciodată prin a da gândirii o direcție ideatic-normativă. Totalitatea este norma, nu în sens „dogmatic” însă. Simbolul mediază între contrarii și susține o cunoaștere mai degrabă non-discursivă. Caracterul său magic-mediator îl determină să se prezinte conștiinței celui care îl „trăiește” ca o gnoză.

Simbolul dobândește, astfel, o funcție anagogică: trimite către un sens superior, la capătul căruia se află o realitate transcendentă. Eliade regăsește în operele misticilor și, în special, în gândirea lui Cusanus, tributară apofatismului corpusului areopagitic, acest sens intrinsec al simbolului, ca principală modalitate de cunoaștere a Absolutului.\*

\* A se vedea, în acest sens, și Hans Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, Editura Teora, București, 2001, p. 65. Hermeneutul vorbește cam în aceeași termeni despre simbol, trădând o influență din partea fenomenologiei religioase sau, de ce nu, a lui Eliade însuși. (Gadamer a scris celebra lucrare *Adevăr și metodă* între anii 1950-1960, când Mircea Eliade elaborase deja primele teorii despre simbol și symbolism. Lăsând la o parte articolele din perioada interbelică din diversele publicații ale vremii, putem aminti doar *Tratat de istorie a religiilor*,

Deși se prezintă ca un limbaj indirect, simbolul determină o cunoaștere concretă, experimentală. Prin actul de simbolizare, semnificantul dezvăluie, în mod epifanic, semnificatul. Transcendentul semnificat se revelează în semnificant în formă figurativă. Se poate spune, astfel, folosind o expresie binecunoscută, că simbolul este „un transcendent care coboară”, care se face cunoscut. Dar aceasta este și logica „internă” a oricărei hierofanii. Simbolul prefigurează, prelungește și, de cele mai multe ori, se identifică cu hierofaniile elementare ori complexe.

## 2. Caracteristicile și funcțiile simbolului

Funcția magică a simbolului determină și celelalte caracteristici ale acestuia. Simbolul se arată a fi *un element în structura conștiinței*. Acesta are un caracter transcendent și constituie un model paradigmatic pentru existența umană. Geneza sa este una spontană, arhetipică, iar apriorismul său se explică prin necesitatea omului de a participa concret și la o altă realitate decât cea obișnuită: „Indiferent la ce ontologie a aderat rațional, omul cunoaște, experimental, și o ontologie de structură epifanică.”\* De altfel, funcția principală a simbolului este cea ontologică, de revelare a celor mai secrete modalități de *a fi*. Valoarea ontologică derivă din relația existentă dintre microcosmos și macrocosmos: partea revelează întregul, iar întregul se revelează prin fiecare parte. Prin actul simbolic, obiectul încetează a mai fi un fragment izolat în Univers, integrându-se într-un sistem de semnificații omologabile. Această funcție totalizatoare, care unește fragmentele izolate și diferitele niveluri de semnificare și le integrează într-un sistem total de obiecte sau de sensuri, este o

editat în 1949, sau *Imagini și simboluri*, tipărit în 1952, lucrări în care istoricul român al religiilor își elaborează o adevărată filosofie a simbolului, pe baza documentelor arhaice).

\* Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, 1966, p. 567.



*coincidentia oppositorum*. Totul tinde către o formă perfectă, imobilă, originară. În acest sens, simbolul reconstituie unitatea lumii, dinainte de creație. *Imperialismul formelor religioase* nu semnifică altceva decât faptul că lumea este un Cosmos, iar unitatea ei este realizată prin simbol: „La limită, un obiect care devine simbol tinde să coincidă cu Totul, așa cum hierofania tinde să încorporeze sacrul în totalitatea lui, să epuizeze, ea singură, toate manifestările sacralității. Orice piatră din altarul vedic, devenind Prajāpati, tinde să identifice cu sine întreg Universul, așa cum fiecare zeiță locală tinde să devină Marea Zeiță și, în ultimă instanță, să-și anexeze toată sacralitatea disponibilă (...) această tendință de anexare se regăsește în dialectica simbolului. Nu doar pentru că orice simbolism aspiră să integreze și să unifice cel mai mare număr posibil de zone și sectoare ale experienței antropocosmice, ci și pentru că orice simbol tinde să identifice cu sine cel mai mare număr posibil de obiecte, situații și modalități.”\*

Dar principala caracteristică a simbolului, *coincidența cu Totul*, nu trebuie interpretată drept o confuzie între semnificantul percepitiv și semnificatul transcendent; partea devine întreg prin reducerea multiplicității la o situație unică: „tendința de a coincide cu Totul trebuie înțeleasă ca o tendință de a integra «totul» într-un sistem, de a reduce multiplicitatea la o «situație» unică, în așa fel încât s-o facă totodată cât mai transparentă.”\*\* Un simbol local tinde, astfel, să devină paradigmatic, prin integrarea sa într-un sistem complex de asociații simbolice. Dar sistemul reflectă unitatea lumii. Realitățile eterogene încorporate de simbol în structura sa îi construiește logica. Logica simbolului înseamnă că simbolurile sunt mereu coerente și sistematice și trimit în permanență către o unitate de contrarii realizată, *în mod real*, în planul ontologic.\*\*\*

\* Mircea Eliade, *Tatat de istorie a religiilor*, p. 350.

\*\* *Idem*.

\*\*\* *Ibidem*, p. 351.

Ambiguitatea logică a relației dintre semnificant și semnificat trimite către o coerență sistemică, de tip ontologic: simbolul integrează realități eterogene într-un sistem de semnificații analogice, în care termenii analogiei (fenomen sensibil-infinit) sunt opuși. Totuși, pentru a înțelege un simbol, este necesar ca acesta să fie integrat într-un sistem de alte simboluri, în mod structural. Preocuparea lui Eliade nu este aceea de a interpreta un simbol izolat pentru a-i dezvălui logica internă sau structura sa intimă, ci aceea de a face cunoscut simbolismul în care se integrează. Altfel spus, *ceea ce validează (și corectează) diversele semnificații ale hierofaniilor este ansamblul simbolic*. E necesar însă ca fenomenologia simbolului să fie completată cu o morfologie structurală: pentru a deveni universal-valabil, un simbol nu trebuie redus la esența sa; sistemul de asociații simbolice este cel care-i face comprehensibil sensul, prin integrarea tuturor hierofaniilor, înțelese ca revelații. Mai mult chiar, simbolismul face transparentă structura unei hierofanii: „Am menționat mai sus simbolismul lunar al desenelor preistorice și protoistorice. Desenele de acest tip prelungesc fără îndoială hierofania lunară, dar, considerate în ansamblu, spun mai mult decât oricare altă epifanie lunară. Ele ne ajută să degajăm din toate aceste epifanii *simbolismul lunar* (s. a.), care are avantajul de a putea revela, mai bine decât toate celelalte epifanii lunare laolaltă și, totodată, de a putea revela simultan și panoramic ceea ce dezvăluie (...) celelate epifanii.”\* În afara sistemului – ce reprezintă însăși ontologia arhaică, adică ansamblul de concepții teoretico-metafizice ale arhaicului\*\* – hierofania nu mai poate fi înțeleasă în sensul ei originar. Ea continuă să emită semne pentru existența personală a omului religios, dar, desprinsă de simbolismul în care se integrează, ajunge să se degradeze. Incapacitatea unui simbol de a mai fi transparent, de a trimite către un sens abstract ori reducerea sa aproape

\* *Ibidem*, p. 347.

\*\* *Ibidem*, p. 341.



exclusiv la o funcție socială sunt, în viziunea lui Eliade, simptome ale procesului de infantilism al simbolului.\*

În acest sens, rolul istoricului religiilor este de o importanță remarcabilă. Printr-o hermeneutică adecvată se poate înțelege sensul unui simbol. Dar hermeneutica instaurează un sens privilegiat numai dacă dobândește ea însăși o dimensiune simbolică. Raționalizarea ar fi cea mai mare ispită a interpretului faptelor simbolice. Aceasta ar însemna pierderea funcțiilor metafizice, ontologice sau religioase ale simbolului și suspendarea logicii sale interne. O gândire pornind de la simbol, cum anticipa Ricoeur, nu poate fi realizată decât printr-o gândire simbolică. Acest tip de gândire privilegiază, așa cum am văzut, discursul ambiguu și, pe alocuri, alogismul specifice unui discurs indirect. Simbolul are capacitatea de a reinvesti limba, de a crea un limbaj cultural, pornind de la funcțiile sale.

*Coincidentia oppositorum* este logica internă a acestui limbaj, unind diversele niveluri ontice ori epistemice. Teoria sensului și a semnificațiilor actului de simbolizare se înscrie în această logică ce privilegiază unificările de contrarii. Semnificantul se repetă și integrează în sine însușirile cele mai contradictorii ale imaginii obiectului. Această imagine nu este o simplă percepție, întrucât obiectul simbolizat, chiar și în partea lui vizibilă, este „corectat” de fiecare dată de semnificantul natural. Absența unei imagini unice, coerente, a obiectului, interpretat chiar în momentul surprinderii lui prin actul perceptiv, determină non-convenționalitatea și inadecvarea semnificantului față de obiectul sensibil.\*\* Ceea ce transformă simbolul într-un semn este însă semnificatul transcendent. În semnificație, simbolul trimite dincolo de lucru și ține locul obiectului sensibil. Obiectul vizat în mod direct este desemnat

\* *Ibidem*, p. 344.

\*\* G. Durand, *Imaginarul. Eseu despre științele și filosofia imaginii*, în *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Editura Nemira, București, 1999, pp. 19-20.

însă printr-un proces indirect de semnificare. Prezența lui este un simulacru, obiectul fiind „corectat” în permanență de semnificații contradictorii. Acesta este semnalat și integrat într-un sens. În plus, semnificatul transcendent, indicibil, necunoscut, ambiguizează desemnarea, care se realizează oarecum în absența obiectului. Astfel, simbolul apare, în semnificat, ca un semn ce se referă la un sens, și nu la un obiect.\* Raportul dintre semnificant și semnificat devine unul extrem de ambiguu. Semnificantul evocă, astfel, în mod analogic, urma semnificatului transcendent. Dar evocarea – care are, conform lui Durand și Ricoeur, o semnificație epifanică – nu implică o semnificație directă. Simbolul devine apanajul unei gândiri indirecte, care semnalează (ca semn) obiectul, dar nu-l semnifică. Obiectul se dă, în semnificația sa transcendentă, semnificantului. Altfel spus, simbolul comunică altceva decât ce există printr-o simplă desemnare convențională. Dar, prin aceasta, se afirmă ambiguitatea procesului de semnificare.

Dacă relația dintre semnificant și semnificat este una directă, iar desemnarea este indirectă, doar o logică liberă ne poate conduce către adevărata realitate încorporată de simbol. Prin intermediul acestei logici, pe care o putem numi *a contradictoriului*, ne situăm pe tărâmul apofatismului și al unei gnoseologii soteriologice. Simbolul vizează transcendentul, deci el poate conduce omul către ceva aflat dincolo de lumea aceasta. Dar principala sa virtute este, în același timp, și un obstacol. Cum putem participa în mod direct la transcendență, dacă simbolul nu semnifică și, în plus, se situează cu o parte în sensibil? Sau, într-o altă manieră de exprimare, cum este posibil ca simbolul să trimită în semnificant către semnificație și în ce măsură poate fi realizată o unitate dintre semnificant și semnificat? Este o problemă tratată de Eliade într-o serie de nuvele, cum ar fi *Podul* sau *19 trandafiri*. Actul de simbolizare devine insuficient în a exprima o atare unitate. Prin simbolism se dezvoltă o realitate

\* A se vedea, Paul Ricoeur, *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, vol. I, p. 285.



superioară semnului natural, ceea ce arată că simbolul trimite către o realitate absentă din structura semnului. Acest sens „secret” apare ca o transfigurare a reprezentării concrete și reprezintă actul magic al simbolului, care „leagă” imaginea – deja o sinteză de figuri antinomice – de un sens redundant, revelat. Odată constituit, sensul se repetă la nesfârșit și se oferă semnificantului.

Teoreticienii simbolului nu merg însă decât până la demonstrarea legăturii dintre semn – semnificant – semnificat în simbol. Concilierea contrariilor are loc, într-o primă fază, în semnificant, prin concentrarea imaginilor polare, antagonice, într-un semn perceptibil natural. În cea de-a doua fază, aceste imagini se integrează într-o sinteză superioară, unde semnul transcendent se suprapune pe sau în interiorul semnului natural. Durand vorbește de un sens secund, în care cuvintele devin fraze, lucrurile se organizează în Univers, iar obiectele devin paradigme. De altfel, antropologul francez consideră că imaginile care circumscriu un simbol își au coerența în ele însele, coerență ce oferă sens, independent de orice caracter mediat al semnului.\* Reconcilierea dintre semnificant și sensul transcendent se face pe planul conștiinței, fiind un construct intelectual.

Mircea Eliade merge însă mai departe cu explicarea structurii simbolului. Concilierea contrariilor se realizează ca sinteză sau ca sistem numai dacă privim simbolul din punct de vedere logic. Ontologic însă, simbolul este mai mult decât o reconciliere logică a opușilor. El nu este numai un semn al medierii, și nici doar un semn al transcendentului. Simbolul se confundă cu realitatea însăși, ceea ce înseamnă o *coincidentia oppositorum* totală între imaginea

\* Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 173; a se vedea, de asemenea, Paul Ricoeur: „Eu numesc simbol orice structură de semnificație în care sensul direct, primar, literal desemnează, pe deasupra, un alt sens – indirect, secundar, figurat, ce nu poate fi sesizat decât prin mijlocirea celui dintâi”, în *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, vol. I, Editura Echinoc, Cluj-Napoca, 1999.

abstractizată și simbolul concret. Imaginea simbolică este însăși realitatea pe care o încorporează.

Noutatea teoriei eliadești este afirmarea principiului *coincidentia oppositorum*, ce depășește o simplă analiză a raportului între semnificant și semnificat. Totuși, nu trebuie să vedem în această *coincidentia* o totalizare a contrariilor: realitatea este semn, dar complexitatea primeia implică dinamismul imaginilor semnificante. Imaginile sunt mobile, trec unele în altele, producând modificări în structura realității simbolizate. Simbolismul „deschide” obiectul, îl trimite către un sens secundar, îl face să devină altceva decât este el, dar îi păstrează structura proprie și sensul inițial: „Simbolismul adaugă o nouă valoare unui obiect sau unei acțiuni, fără ca prin aceasta să le prejudicieze valorile proprii și nemijlocite. Aplicându-se la un obiect sau la o acțiune, simbolismul le determină să devină «deschise». Gândirea simbolică «sparge» realitatea imediată, fără s-o împrăști ori să o deprecieze; în perspectiva ei, Universul nu este închis, nici un obiect nu rămâne izolat în propria-i existențialitate: toate se leagă între ele, printr-un sistem strâns de corespondențe și asimilații.”\* *Coincidentia oppositorum*, în cazul acesta, reprezintă un tip de proces de reducere a realității și a imaginilor la o temă comună, un invariant structural. Semnul, imaginea și realitatea determină, însă, o suprapunere de sensuri identice (aparente, dacă este să le privim logic, sau reale, dacă luăm în considerare mentalitatea prelogică a gândirii simbolice). Cert este însă faptul că polisemantismul simbolului, plurivalența sa, capacitatea de a exprima simultan mai multe sensuri, rezultă din *coincidentia oppositorum*, postulat ca principiu ontologic de factură magică. Echilibrul contrariilor se menține nu printr-o sinteză de polarități, ci printr-un sistem de contrarii. Sistemul reprezintă actul de simbolizare, interpretarea simbolului de către cel cărui i se revelează sensul. Simbolul devine, astfel, modul însuși de

\* Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 220.



integrare eidetică, de structură din care converg toate sensurile: „Una din trăsăturile caracteristice ale simbolului este simultaneitatea sensurilor pe care le dezvăluie (...) În această privință, simbolismul se prezintă ca un limbaj (...) care exprimă simultan, în același grad, condiția socială, «istorică» și psihică a persoanei ce poartă simbolul și raporturile ei cu societatea și Cosmosul.”\* Cu toate că se integrează într-un sistem coerent de semnificații, simbolurile continuă să-și păstreze caracterul amfibolic (ambiguitatea dintre un sens care se dă și un semnificant care e dat) și cel parabolic (un semnificant cvasisuficient și inadecvat sensului).\*\*

Eliade înțelege că experiențele simbolice contrazic logica ordinară și îl obligă pe om să se comporte altfel decât în mod obișnuit.\*\*\* Permanentă prezență a contradicțiilor sfârșește într-o dialectică existențială în care se menține tensiunea dintre opuși. Simbolul unește toate nivelurile realității fără să le anihileze, menținând în permanență un raport deschis între semnificant și semnificat. Din semn al transcendentului, el devine o *structură existențială* prin care omul se integrează ritmurilor cosmice pe care le unifică, inițial pe planul conștiinței și apoi în actul de simbolizare. Dar unificarea produce înțelegerea. Un simbol își îndeplinește funcția de totalizare doar dacă „deschide” conștiința omului, adică dacă este înțeles și asumat. Prin actul de simbolizare produs la nivelul conștiinței, care ia seama de adevărata semnificație a simbolului, are loc procesul de integrare a semnificațiilor. Înțelegând și asumând simbolul, omul însuși devine un centru simbolic, integrator al tuturor sensurilor. Simbolul „deschide” omul către universal, îl face să iasă din starea sa particulară, îl „totalizează”. Dintr-o gândire care pornește de la simbol, conștiința omului total devine ea însăși simbolică. Individualul

\* Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 349.

\*\* A se vedea Gilbert Durand, *Imaginarul. Eseu despre științele și filosofia imaginii*, în *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, p. 24.

\*\*\* În Mircea Eliade, *Mefistofel și Androginul*, p. 75.

se transformă în transpersonal\*, iar conștiința, integrată ritmurilor cosmice, devine un cosmos.\*\* *Homo symbolicus* este ființa autentică, omul real, reconciliat, integrat, unificat, adică total: „Toate sistemele și experiențele antropocosmice sunt posibile în măsura în care omul devine el însuși un simbol (s. a.) (...) Omul nu se mai simte un fragment impermeabil, ci un Cosmos viu, deschis către toate celelalte Cosmosuri vii care-l înconjoară. Experiențele macrocosmice (...) îl conduc spre el însuși, îi dezvăluie propria existență și propriul destin.”\*\*\* Simbolul asumat de om în propria existență se transformă în arhetip și dobândește o dimensiune transcendentală. În acest sens, rolul simbolului este de a universaliza, de a deveni model, exemplu pentru orice activitate umană. El își impune această funcție chiar dacă omul nu este conștient în mod direct de semnificația sa.

Omul integral, transformat în „cosmos viu” produce, la rândul său, simboluri. Aceasta înseamnă că, pe de o parte, tot ceea ce produce omul poate dobândi caracter simbolic, iar, pe de altă parte, pentru *homo religiosus* orice poate deveni simbol. Experiențele religioase generează simboluri religioase, capabile să se transforme în arhetipuri. Dar, chiar dacă omul este subiectul acestor experiențe, realitatea încorporată de simbol nu este una umană. Sacral este semnificantul care formează structura simbolului și tot el se regăsește și în conștiința omului religios. În cele din urmă, simbolul se instituie ca limbaj al sacralului, dar care se referă în permanență la omul „așa cum este el”, ca *homo religiosus*.

\* Mircea Eliade, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 58.

\*\* Deloc surprinzătoare această concepție a omului total, ca *homo symbolicus*, asemănătoare cu ideea omului care își modifică starea de conștiință prin *samādhi*. În fond, filosofia simbolului îi este revelată lui Eliade în India. A se vedea, în acest sens, *Încercarea labirintului*, p. 52.

\*\*\* Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 352.



### 3. Simbol și hermeneutică

Așa cum am arătat, simbolul exprimă în mod indirect unitatea lumii. Înțelegerea sa nu poate fi decât una mediată, total diferită de înțelegerea de tip hermeneutic (*Verstehen*). Omul se „cosmicizează” în contact cu un simbol, chiar și fără ca întreg actul hermeneutic să se producă. De altfel, Eliade este convins de faptul că înțelegerea simbolului se produce abia după ce acesta este format, după ce și-a cristalizat structura și s-a „maturizat”. Abia în perioada maximă de dezvoltare își revelează simbolul semnificațiile. Rolul istoricului religiilor este acela de a integra, metodic, simbolul observat în sistemul de semnificații din care acesta face parte. Dar, astfel, nu se produce o modificare directă a conștiinței cercetătorului la contactul cu obiectul „viu” al cercetării sale. Istoricul religiilor nu devine în mod direct un *homo symbolicus*, ci, aplicând rezultatele obținute istoriei, deci culturii, el semnifică actul cultural în sine. Prin urmare, simbolul, interpretat și semnat, poate produce semne pentru cultură; altfel spus, instaurează un limbaj cultural. El reprezintă o cunoaștere mediată prin intermediul culturii. Unificând niveluri ontologice diferite, situații existențiale sau logici conflictuale, revelând în mod indirect și intuitiv o structură a lumii altfel inaccesibilă conștiinței discursive, simbolul sfârșește prin a fi un semn cultural. În plan hermeneutic, aceste funcții diferite constituie tot atâtea etape ale comprehensiunii. Interpretarea variantelor simbolice, prin analizarea unui număr considerabil de exemple, conduce la comprehensiunea structurii simbolului și a ansamblului din care face parte.\* Simbolul este înțeles doar prin încadrarea lui în sistem, iar acesta din urmă, la rândul său, nu poate fi înțeles pe deplin decât prin înțelegerea fiecărui simbol în parte. Fiind un semn cultural, simbolul poate realiza sinteze diferite de la o cultură la alta,

\* A se vedea M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, pp. 189-190.

păstrându-și însă aceleași funcții. El revelează acele modalități ale Ființei, inaccesibile unei gândiri conceptuale.

*Coincidentia oppositorum* apare, astfel, fie ca un element important al structurii simbolului, fie ca un simplu nume al transcendentului.\* Limbaj sau structură ontologică, coincidența contrariilor imprimă sensul simbolului. În planul comprehensiunii, coincidența contrariilor ține de înțelegerea simbolului ca sistem, ce integrează diverse semnificații; la nivel ontologic, redă coincidența dintre parte și întreg, ca model pentru orice tip de simbolism: întregul este revelat prin parte, iar fiecare fragment din cosmos este un întreg, într-un mod magic. Mai mult, *coincidentia oppositorum* integrează funcțiile simbolice și la nivel gnoseologic. Semnificantul este integrat în semnat, pentru ca, în mod indirect și adecvat unui sens transcendent, această unitate să reveleze o cunoaștere mediată semantic, dar autentică, a Totului. Cunoașterea simbolică este, pentru Eliade, un *Weltanschauung* ce conferă sens existenței umane.

Aminteam mai sus despre caracterul ambiguu al simbolului. Jumătate transcendent și jumătate imanent, semn și metasemn, acesta provoacă gândirea și îi testează limitele. Mai degrabă un apănaj al gândirii indirecte, simbolul nu descrie realitatea, nu o face mai inteligibilă, ci îi subliniază tensiunea existentă pe orice nivel. În cadrele unei gândiri simbolice, realitatea rămâne enigmatică, contradictorie în esență. Cel mai important simbol al lui Eliade, Centrul, este dominat nu de consistență ontologică, ci, paradoxal, de fragilitate și de forțe antagonice. Centrul exprimă aspectele cele mai contradictorii ale realității. Iată de ce toate interpretările care se pot da Ființei, în cheie simbolică, rămân sortite eșecului: Realitatea nu este decât o îngrămădire de contradicții, revelate și sistematizate de simbol.

\* *Coincidentia oppositorum*, ca element al structurii simbolului, în M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, pp.339-357, iar ca nume al Divinității, în *Mefistofel și androginul* sau în *Mitul reintegrării*.



Mircea Eliade, de altfel, nu face foarte clar distincția între interpretarea simbolului și simbolul propriu-zis. Într-un oarecare fel, structura lumii revelată de simbol este originară în raport cu interpretarea, iar aceasta din urmă rămâne ambiguă, ca și realitatea interpretată. Simbolul se prelungește în conștiință, dând naștere interpretării, în mod indirect însă. Ceea ce condiționează interpretarea nu este realitatea contradictorie, ci însuși actul de simbolizare, ce urmează sintezei mentale a imaginii. Actul de simbolizare coincide la Eliade cu simbolismul, mai exact cu reducerea unei imagini a realității la o structură transcendentală. Simbolismul este procesul de simbolizare care prelungește hierofania în conștiință. Aceasta din urmă poate fi înțeleasă ca epifanie a simbolului. Simbolul este o realitate de gradul doi, iar interpretarea lui urmează sintezei mentale produse de imagine. Prin interpretare, imaginea mentală inițială devine o structură a conștiinței.

Schematic, construirea semnificației de la imagine la structură poate fi reprezentată astfel:

*Fenomen (+ perceperea lui) → Imagine (simbol) →  
Interpretare → Structură (arhetip)*

Un exemplu al relației dintre fenomen, simbol și interpretarea lui îl constituie ritualul de inițiere la unul dintre triburile africane, ritual descris de Eliade. Fenomenul care declanșează actul de simbolizare îl constituie apariția menstruației la tânăra fată din tribul *mandja*. Aceasta este izolată de restul comunității și dusă în pădure, unde este supusă la diverse încercări cu caracter inițiativ. Odată declanșat fenomenul, acesta aduce cu sine o serie de imagini și relații simbolice, cum ar fi imaginea fătului, imitat de femeia în agonie, simbolul unei anumite culori, intrarea într-o colibă întunecoasă, viziunea monștrilor etc. După apariția imaginilor urmează reducerea acestora la modelul arhetipal al cosmogoniei. Legătura dintre imaginile terifiante ale inițierii și arhetipul taumaturgic se realizează prin interpretarea simbolurilor: întreaga inițiere nu este

decât o întoarcere în Noaptea cosmică, în Haos, de unde începe o nouă viață.\* Modelul arhetipal al inițierii este nașterea. Fără această pre-viziune arhaică a nașterii nu se poate explica legătura existentă între imagine și ritual.

Deseori, Eliade simplifică mult procesul de transformare a unei imagini în arhetip. Dacă, în *Sacral și profanul*, tendința este aceea de a reduce fenomenul (comportamentul) la arhetipul cosmogonic, în *Imagini și simboluri* – ca să luăm două dintre lucrările în care savantul român realizează o hermeneutică explicită a simbolului – se pornește de la imaginea ca arhetip pentru a se studia apoi comportamentul religios.

Însă aceste delimitări între simbol, simbolism și actul de interpretare nu se pot face decât din rațiuni metodologice; în realitate, *simbolul coincide cu simbolismul*: „Termenul «simbolism» este de asemenea folosit pentru a desemna un ansamblu coerent sub raportul structurii; se vorbește, de exemplu, de simbolismul acvatic, a cărui structură nu poate fi descifrată decât prin examinarea unui număr mare de fapte religioase aparent eterogene: rituri de botez și purificare, cosmogonii acvatice, mituri referitoare la potopuri sau la catastrofe marine, mituri ale fecundității prin contactul cu apa, etc.”\*\* Metodologic însă, studiul simbolismului unește fenomenologia, prin reducerea simbolului la o structură intențională, cu cercetarea morfologică și istorică. În acest sens, etapele hermeneuticii simbolului sunt următoarele: a. descifrarea simbolismului unui rit sau mit; b. cercetarea morfologică și istorică a simbolului,

\* A se vedea M. Eliade, *Sacral și profanul*, pp. 168-170. Fenomenele studiate se supun, la rândul lor, unei analize comparative, în vederea extragerii structurii comune. Iată cum este folosită metoda comparativă de Eliade, în accepțiunea lui Spineto: „Eliade propune o temă și alege anumite exemple; extrage apoi din aceste exemple un întreg coerent, o structură. Identifică această structură cu un arhetip și explică complexul simbolic la care a ajuns referindu-se la poziția omului în cosmos”, în Natale Spineto, Mircea Eliade – istoric al religiilor, p. 189. Ideea-cheie a comparatismului este următoarea: în spatele fenomenului religios se găsesc rețele simbolice, idei-arhetipuri, *op. cit.*, p. 190.

\*\* Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 191.



evaluat în contextul socio-cultural și din punct de vedere genetic și structural; c. identificarea situației existențiale care i-a favorizat acestuia apariția.\* Această ultimă etapă a cercetării, „existențială”, confirmă convingerea lui Eliade că simbolul este de fapt o *sinteză transpersonală*, conciliind, misterios și precomprehensibil, contradicțiile existenței umane.

În mod paradoxal, prin structura sa ambivalentă, simbolul își revelează funcția totalizatoare și transpersonală. La contactul cu o imagine ambivalentă, conștiința omului se modifică radical: nodurile „leagă” magic, dar și „dez-leagă” ritual de boli, aduc moartea, dar o și îndepărtează.\*\* Universul întreg este un simbol, pentru că exprimă, în plan macrocosmic, ceea ce se întâmplă la nivelul fiecărui fenomen. Țesătura magică, cea care urzește, aidoma iluziei indiene, destinul lumii, unește toate nivelurile realității, într-o *coincidentia oppositorum* totală: conștientul cu inconștientul, Ființa cu Neființa, Viața cu Moartea.

În actul de simbolizare, însăși conștiința interpretului se modifică. Hermeneutul primește sensul și nu îl construiește subiectiv. Simbolul își păstrează puterea de semnificare chiar și atunci când hermeneutica nu-i cuprinde sensul integral. Actul de interpretare este integrat procesului de simbolizare. Simbolul emite semne pentru hermeneut. Sarcina interpretului este să integreze toate aceste semne într-un sistem coerent de simboluri. Hermeneutica se transformă într-un proces de recuperare a sensurilor ascunse ale simbolurilor. Fantasticul semnifică suspendarea regimului logic și intrarea într-un alt nivel gnoseologic, unde hermeneutul, „receptor de simboluri”, integrează semnificația simbolică din interpretarea propriu-zisă într-un act unic, în care interpretarea potențează în

\* *Idem.*

\*\* A se vedea, M. Eliade, *Imagini și simboluri*, pp. 139-140.

permanență simbolul, iar simbolul transformă întreaga hermeneutică într-un *anámnesis* al transcendenței.\*

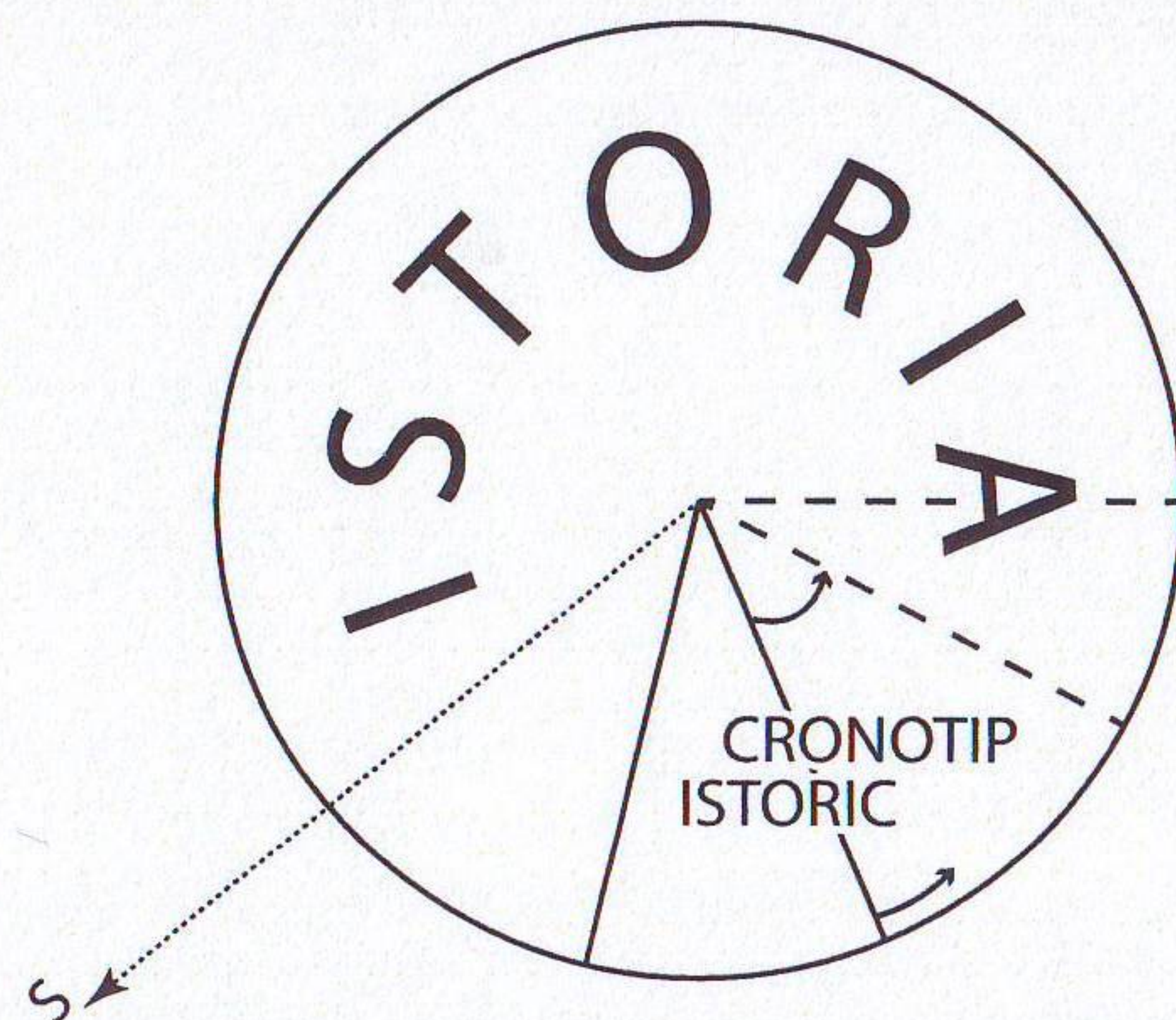
#### 4. Aprioritatea simbolului

Ca unitate immanentă și transcendentă totodată, Lumea, ca și Cosmos, este trans-simbolică, deasupra oricărui semn. Logica simbolică intuiește urzeala magică a lumii, unitatea conștiinței, pe cea din urmă percepând-o ca pe o *transconștiință*, unde se situează arhetipul creator. Logica simbolică devine, astfel, o logică a transconștientului, *preformală*, o formă de cunoaștere a simbolurilor-imagini, arhetipice, intuite aprioric. Tendința către „forma perfectă” a oricărui simbol universalizează și creează adevărata istorie. Deși orice eveniment aduce semnificații noi, el păstrează, totuși, „structura” imaginii primordiale, din care a izvorât. Pornind de la premisa unității simbolurilor grupate în jurul unei structuri comune, Eliade concepe o filosofie a istoriei care i-a adus numeroase critici de-a lungul timpului. Nu este mai puțin adevărat însă că savantul român este consecvent teoriei sale despre simbol ca structură arhetipală. În fond, dacă simbolul este *a priori*, constitutiv vieții umane, el nu poate decât să conserve timpul, să-l concentreze în jurul său.

\* A se vedea, în acest sens, și Jean Starobinski, *Textul și interpretul*, Editura Univers, București, 1985, pp. 60-61. *Anámnesis* se produce la contactul cu simbolul, dar, pentru hermeneut, el este un proces lung și inegal ca valoare. Înțelegerea nu are loc o dată cu interpretarea, ci este un act secundar, care presupune perceperea hermeneutului a întregului proces de simbolizare și integrarea diverselor simboluri în semnificația (simbolismul) inițial. Înțelegerea se produce, astfel, doar în perioada de maturitate a simbolului, atunci când acesta își integrează semnificația în sistemul simbolic din care face parte. A se vedea, în acest sens, și Sabina Fînar, *Eliade prin Eliade*, Editura Univers, București, 2003, p. 19.



Figura 1 – Relația dintre simbol și istorie



**Explicație:** Imaginea unui cerc cu o rază în mișcare; punctul din mijloc este simbolul-arhetip, iar cercul este „istoria”.

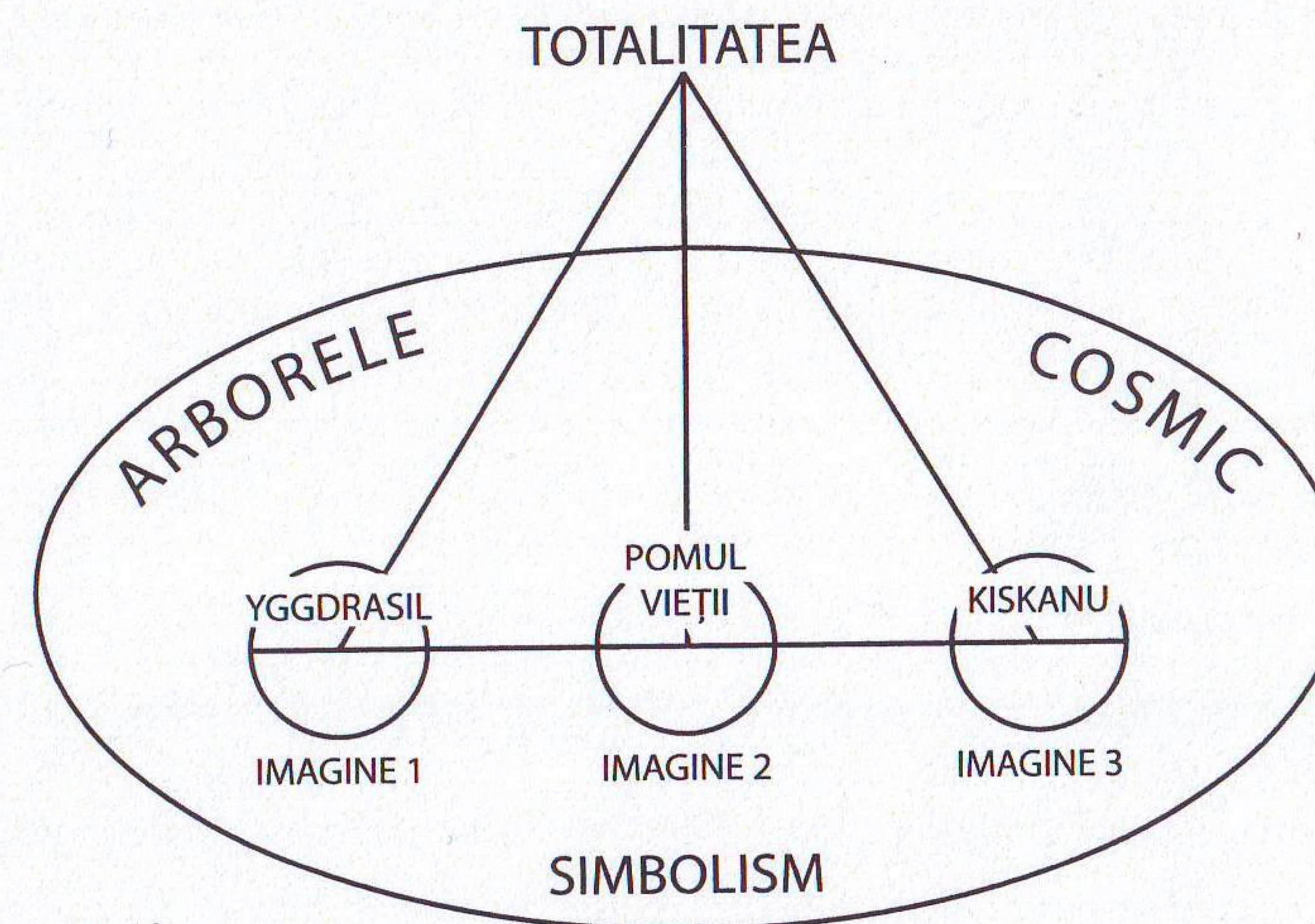
„Orice nouă valorizare a unei imagini arhetipale încununează și desăvârșește pe cele vechi.”\* Simbolul, redus la o structură a conștiinței, impune viziunea unui timp ciclic, etern repetabil: orice „formă” istorică ori religioasă pornește de la arhetip și tinde să se întoarcă la arhetip.

Viziunea istorică a lui Eliade poate fi considerată ciclică, deci ea nu este statică, căci centrul, așa cum am văzut, este într-o permanentă mișcare. O dată cu deplasarea acestuia se deplasează și istoria. Aceasta devine o serie de structuri genomice, în funcție de arhetipul dominant. Cu toate acestea, așa cum vom vedea mai jos, orice simbol, orice imagine ce este arhetip se reduce la imaginea Totului cosmogonic.\*\*

\* M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 203.

\*\* Aceasta este și principala diferență dintre Eliade și Hegel, filosofia istoriei concepută de german influențând doar la suprafață gândirea lui Eliade. Dacă, pentru filosoful german, Spiritul Universal era agentul mișcării istorice, pentru istoricul religiilor, structura arhetipică a imaginilor, supusă suprastructurii Totului primordial, „decide” „deplasarea” istoriei dintr-un punct și întorcerea în punctul de unde aceasta a pornit.

Figura 2 – Structura simbolului, exemplificată prin simbolismul arborelui cosmic



**Explicație:** Punctul este arhetipul Totului, iar celelalte puncte de cerc sunt imaginile. Cercurile care reprezintă imaginile sunt variantele culturale, straturi istorice ale imaginarului. Se observă că, în sens, simbolul trimite către transcendență, iar în semnificație unește imagini diferite. Coincidenția oppositorum se produce în structura simbolului, care are o parte vizibilă – semnificatul obiectiv – și una transcendentă, invizibilă, care-i constituie sensul. În plus, simbolul unește imagini contrare, substituind funcția reprezentativă a imaginii, ca semn al realității, cu funcția sintetic-simbolică, în calitate de structură intrinsecă. Totalitatea joacă rolul de normă creativă, funcțională și structurală, atât pentru imagini, cât și pentru simbol. Schema grafică poate reprezenta și structura gândirii simbolice, dar și simbolică gândirii. Aceasta tinde să reducă semnificațiile divergente la un sens unic; dar aceasta este și structura simbolului; de unde rezultă că simbolul este un mod de gândire redundant (are ca substrat Totalitatea), absolut (impune sensul), indirect (cunoașterea este determinată de prezența imaginilor și a arhetipului cosmocrator) și a priori (universal și formativ).



*Totul*, la nivelul căruia contrariile formează o unitate inseparabilă, este arhetipul primordial al gândirii simbolice. La „Tot” se poate ajunge doar într-un mod mediat, fie prin ritualul care, oricât de „specializat” ar fi, cosmicizează, fie printr-un efort de gândire. Și în cel de-al doilea caz, cunoașterea Totalității situată dincolo de multiplicitatea lumii nu poate fi decât una mediată prin simbol. Condiționată istoric și cultural, cunoașterea prin intermediul simbolului are la bază funcția apriorică a imaginilor, care, așa cum am văzut, unește contrarii dintre cele mai diverse, toate supuse Imaginii centrale a Totului, care este, concomitent, un arhetip istoric, gnoseologic și ontologic. Simbolul apare, în acest sens, ca o succesiune de imagini, multe dintre ele contradictorii, concentrate în jurul unei teme centrale cu rol de arhetip cosmocrator.

## B. Mit și simbol

### 1. „Realitatea” mitului

Chiar dacă, din punct de vedere structural, simbolul are o existență de sine stătătoare – structurile sale regăsindu-se în conștiința omului sub formă de imagini – acesta nu se poate exprima singur, ci doar prin intermediul limbajului mitologic. Mitul este o *dramatizare a simbolului*, ceea ce coincide cu a afirma că este semnificantul obiectiv al experienței religioase. Obiectiv, pentru că aparține unei comunități istorice, în timp ce simbolul, ca invariant structural, are rol de centru, de arhetip în jurul căruia sunt construite semnificațiile. Mitul, ca obiectivare a simbolului, face legătura între simbol și realitate; este o poveste despre timpul începuturilor, constituindu-se ca *semn transparent* – și totuși ambiguu – al simbolului. Altfel spus, înțeles ca intermediar lingvistic între simbol și realitatea istorică, mitul este semnat de simbol (semnificantul mitic, numit

de Gilbert Durand *mitizantul*, se identifică cu simbolul). Sistemul simbolic coincide cu producția mitologică, căci, așa cum am văzut, simbolul nu poate fi înțeles decât raportat la un sistem structurant de alte simboluri coerente. Înlănțuirea de simboluri este însuși mitul povestit, care reprezintă, în acest mod, discursul logic al simbolului. Se poate astfel afirma că simbolul formează structura mitului, de aici și toate caracteristicile contradictorii și ambigue ale oricărei povestiri. În replică, mitul dezvăluie, ca semnificant obiectiv, această structură formată din imagini contradictorii.

Mitul se afirmă, în contextul precizat, ca o formă de limbaj situată în sîajul simbolului. Dar, întrucât acesta reflectă structura simbolului, este, în același timp, și o formă de gândire despre Ființă. Se poate vorbi astfel despre o relație de reciprocitate între semn și realitatea mitică subiectivă. Aceasta din urmă este discursivizată, adică exprimată printr-un limbaj coerent, spre deosebire de simbol care are ca formă de cunoaștere un obiect de sine stătător și presupune un limbaj ambiguu. Este adevărat că simbolul, ca și mitul, nu poate fi înțeles decât în interiorul unei rețele de sensuri care se adaugă unele altora sau se suprapun. Dar, în timp ce simbolul Arborelui Cosmic, de exemplu, este un invariant istoric, ce joacă rolul de arhetip aflat în relație cu alte imagini arhetipale, mitul impune un discurs obiectivizat al simbolului, în urma căruia simbolul respectiv se integrează într-un scenariu semnificativ pentru viața comunității unde se manifestă. Credem că fără această deosebire dintre obiectiv și obiectivizare, dintre sens simbolic și semn mitizant, nu se poate construi o teorie coerentă despre mit și cu atât mai puțin despre simbol. Într-un limbaj dezambiguizat, se poate afirma că simbolul leagă două realități în care una semnifică (este transcendentă), iar cealaltă se lasă semnată (obiectul concret), în timp ce mitul *exprimă* o povestire sacră. Nu este însă deloc lipsit de importanță faptul că, în ceea ce privește structura și funcțiile sale, mitul *este* simbol. Prin interpretarea mitologică a simbolului (ce coincide, la Eliade, cu ideea de simbolism înțeles ca sistem de simboluri



coerente) se dezvoltă o realitate superioară semnului natural, care nu poate fi reprezentată decât printr-un simbol. Simbolul însă, așa cum am văzut, trimite întotdeauna către o realitate neregăsită în structura unui semn. Acesta mediază între semnificant și semnificat, fără a putea construi semnificația în mod direct.\* Simbolul nu poate instaura o realitate independentă de semn, deși poate impune un model reprezentativ și semnificativ pentru comunitatea unde apare. Doar prin mit simbolul poate să se integreze în istoria comunității care-l reprezintă.

Funcția de unificare a imaginilor contrare este explicată printr-o poveste mitică. Aceasta este întotdeauna adevărată pentru că se centrează pe imaginea arhetipală a simbolului, văzut ca integrator de sensuri convergente. Astfel, mitul constituie sensul simbolului (simbolul se reduce întotdeauna la o poveste mitică) și nu se poate constitui decât pe baza unui simbol central; de aceea, simbolul este semnificantul mitului. Caracterul redundant al mitului și al simbolului intercondiționează cele două semne ale prezenței sacrului în lume. Simbolul este invariantul mitului, ceea ce constituie sensul povestirii, iar mitul este forma de exprimare a simbolului. Ca formă de limbaj simbolic care, odată exteriorizat, primește o existență autonomă, mitul îndeplinește aceeași funcție principală ca și simbolul. *Scopul mitului este de a furniza un model logic pentru rezolvarea unei contradicții.* De exemplu, mitul cosmogonic, fie că urmărește imolarea unei Ființe primordiale, fie că adoptă scenariul creației *ex nihilo*, explică o situație originară, care, poate cu excepția gândirii iudeo-creștine, se revelează sub forma unei anumite *coincidentia oppositorum*. Contrariile sunt unite printr-o logică a simbolului, specifică unei gândiri substanțialiste.\*\*

\* A se vedea, în acest sens, și *Tratat de istorie a religiilor*, p. 331.

\*\* Claude Lévi Strauss, citat de M. Eliade în *Nostalgia originilor*, p. 205. Douglas Allen preia această idee: „Mitul are ca funcție rezolvarea problemelor umane care înalță statutul logic al contradicției”, în *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris, 1982, p. 84 (traducere Bogdan Silion).

Mitul și simbolul împărtășesc, deci, aceeași formă de cunoaștere. La fel cum adevărul unui simbol este valabil o dată pentru totdeauna, și mitul instaurează un adevăr valabil pe toate planurile. Logica simbolică se definește prin caracterul ambiguu al adevărului, manifestat pe mai multe planuri. Nivelurile semnificației sunt unite prin simbol. Rezultă astfel că mitul, ca dramatizare a simbolului, este un produs al unei gândiri „speciale”, ce reunește, deopotrivă, imagini dualiste, contradictorii sau contrare.

Mircea Eliade exemplifică deseori capacitatea mitului de a lega realități diverse, dar nu teoretizează o astfel de predilecție a gândirii mitice. Totuși, prin intermediul numeroaselor exemple luate din istoria popoarelor unde mitul mai este viu (a se citi: unde oamenii cred încă în mituri), istoricul român al religiilor surprinde polimorfismul și polivalența mitului, care îmbrățișează întotdeauna, într-o formă analogică, o povestire reală, amintind de un eveniment sacru. Pentru a ilustra acest polimorfism, deopotrivă al gândirii mitice și al limbajului despre mit, luăm ca exemplu un mit polinezian, re-povestit de Eliade în lucrarea *Aspecte ale mitului*: „Cuvintele mulțumită cărora Io a modelat Universul (...) sunt folosite în ritul fecundării unei matrici stilistice. Cuvintele mulțumită cărora Io a făcut să strălucească lumina prin beznă sunt folosite în riturile menite să înveselească un suflet amărât și abătut, neputința și sensibilitatea, să răspândească lumina asupra lucrurilor și a locurilor ascunse, să-i inspire pe cei care compun cânturi dar și în înfrângerile suferite în război, precum și în multe alte împrejurări care îl împing pe om la disperare. În toate cazurile similare acest rit care are drept scop răspândirea luminii și a bucuriei, reproduce cuvintele de care Io s-a folosit ca să învingă și să risipească beznă.”\* Povestind, Eliade re-actualizează evenimentul sacru, deci re-mitizează. Pe drept cuvânt, oricine reface un mit este un mito-log, un mito-pomp, fiind, pentru cel care povestește, un vehicul al transcendentului. Indiferent că un

\* Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978, p. 30.



povestitor de mituri crede sau nu în povestea lui, el propagă o ontologie sacră, care este în același timp teofanie și hierofanie, deci este un metafizician esențialist. Mitologul este un mesager al Sacrului pentru că aduce tradiția sacră în comunitate. Eliade crede în puterea mitului și deseori îi afirmă prezența, mai mult sau mai puțin conștientă, în viața noastră. Astfel, mitul se prezintă, în concepția savantului român, ca un model existențial, re-născut de fiecare dată în visele, temerile, teoriile ori ideologiile noastre. Acesta, împreună cu simbolul și arhetipul, constituie „matricea imaginarului”, model ontologic, ce pune omul în legătură cu ideile de ființă, realitate și sens.\*

Mircea Eliade încearcă să construiască o poziție ontologico-existențială, subliniind rolul central al mitului pentru existența umană. Raționamentele și observațiile sale se centrează pe trans-semnificația mitului. *Transpersonalitatea* și *transconștiințio-nalitatea* sunt termeni-cheie pentru savantul român, în încercarea de a uni teoria hermeneuticii creatoare cu intențiile sale soteriologice, de transfigurare a existenței umane. Întrucât mitul semnifică o poveste spusă de zei, el trimite către o semnificație transcendentă conștiinței umane. Ca semn transcendent, el poate avea un mesaj universal. Cu toate că este recurent, mitul nu trebuie considerat un arhetip. El îndeplinește rolul de model exemplar numai pentru că este un *vehicul al arhetipului*, purtător de sens. În *Tratat de istorie a religiilor*, Eliade explică de ce mitul poate fi considerat model exemplar, fără a fi confundat cu arhetipul: „Mitul, de orice natură ar fi, este întotdeauna un *precedent* și un *exemplu*, nu numai în raport cu acțiunile («sacre» sau «profane») ale omului, ci și în raport cu propria lui condiție; mai mult: un precedent pentru modurile realului în general.”\*\* Pentru savantul român, mitul este o istorie sacră, eveniment, fapt ce se petrece, ce poate fi memorat.

\* A se vedea, în acest sens și Sabina Finaru, *op. cit.*, p. 48.

\*\* Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 324.

Recunoaștem dialectica imanent-transcendent, istorie-arhetip și în teoretizarea structurii mitului: mitul povestește despre irumperea sacrului în lume, deci se referă atât la sacru, ca invariant istoric, cât și la manifestarea sa în lume, deci la „istoria” sa. În acest sens, menționăm rolul și funcția mitului, așa cum apar acestea, în interpretarea lui Adrian Marino, în lucrările lui Eliade: „mitul este o revelație a unei manifestări creatoare, povestirea unui eveniment real, care a avut loc”\*, nici doar istorie și nici numai o realitate sacră.

Narațiunea mitică apare astfel ca intermediară între realitate sacră și eveniment, funcție care o apropie de hierofanie. Mitul nu poate exista în sine, fiind doar o poveste, un limbaj prelungit în ritual. În acest sens, mitul este semnificația realității sacre și explicația (sensul) oricărui ritual. Și doar în accepțiunea aceasta, a unui semnificant ce se lasă semnat, se poate constitui mitul ca model exemplar. Adevăratul model exemplar este însă arhetipul, adică realitatea descrisă de mit. Ca formulă, mitul este anterior chiar și ritului, fiind un limbaj descriptiv *despre* acesta. Doar realitatea ontologică este anterioară, deci doar aceasta poate avea rol de arhetip: „Că mitul a urmat câteodată ritului (...) constatarea nu diminuează cu nimic caracterul sacru al ritualului. Mitul nu este tardiv ca formulă, dar conținutul său este arhaic și se referă la sacramente, adică la acte care presupun o realitate absolută, extramundună.”\*\*

Mitul, împreună cu simbolul, dezvăluie conștiinței o semnificație ce nu este inclusă în structura acesteia. Semnificația mitică depășește conștiința, îi determină acesteia intenția și transcendentă-litatea. Structurile mitice sunt *a priori* – ele fac parte din structurile obiectivizate ale imaginației creatoare, dar sunt subiectivizate în orice act de creație. Eliade interpretează și în manieră psihologică mitul: conștiința se ajută de mit pentru a surprinde structura

\* Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 389.

\*\* Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, În *Eseuri*, Editura Științifică, București, 1991, p. 30.



analitică a realității.\* Altfel spus, mitul fixează realitatea sacră, o pune în fața conștiinței, determinând-o pe aceasta să funcționeze prin categorii transpersonale și universale, să-și cunoască limitele. În acest sens, mitul încorporează o realitate ce nu poate fi surprinsă rațional. De aceea, conștiința are nevoie de mit pentru a putea produce semnificație, pentru a decodifica o realitate pe care nu o regăsește între categoriile obișnuite ale intelectului: „mitul exprimă plastic și dramatic ceea ce metafizica și teologia definesc dialectic.”\*\* Ceea ce pentru rațiune pare paradoxal, în interiorul gândirii mitico-simbolice este uniune paradoxală de contrarii, manifestate în cadrul oricărei experiențe religioase.

*Coincidentia oppositorum* este însăși realitatea revelată de mit. În sens arhaic, a totaliza contrariile coincide cu a regăsi perfecțiunea. Căci ceea ce se situează *illo tempore* este perfect, fiindcă este creat de Zei. Perfecțiunea este un model exemplar pentru toate comportamentele. Între model și comportament se interpune mitul. Pentru a merge pe seria echivalențelor logice, ontologice, soteriologice ori epistemologice pe care, în mod paradoxal, Eliade le produce în scrierile sale științifice, se poate afirma că, din punct de vedere conotativ, „totalizare”, „perfecțiune”, „semnificare” și „model exemplar” sunt termeni echivalenți. Termenii respectivi se referă la realitatea ontologică inaccesibilă experienței logice, pe care doar mitul și simbolul o pot surprinde. Fiind termeni care impun toate celelalte semnificații, se poate spune că orice experiență existențială de totalizare a extremelor are ca model perfecțiunea de dinaintea creației, pe care doar povestirea mitică o poate reconstitui. Limbajul reprezentativ pentru acest tip de gândire are la origine o echivalență între propozițiile care folosesc termenul de arhetip și cele care utilizează termenul de *coincidentia oppositorum*. Coincidența contrariilor în sânul Divinității este arhetipul oricărei situații, derivată direct sau trecută prin filtrul unei alte semantici. Miturile coincidenței

\* A se vedea Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 118.

\*\* Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, pp. 325-326.

contrariilor sunt însă diferite, iar semanticile diferite impun conotații diferite.

Totuși, așa cum toate miturile se reduc la mitul central al creației, așa și toate tipurile de comportamente se reduc la o singură *coincidentia*, „cea mai totală” dintre toate, cea care presupune stingera contrariilor, și anume *coincidentia oppositorum* în Divinitate. Ceea ce rămâne comun tuturor miturilor este *tema* – aceasta se referă întotdeauna la o creație făcută la începutul timpurilor de zei. Indiferent de transformările în timp ale miturilor, acestea rămân fidele modelului care le face posibile. Limbajul se naște, astfel, din conceperea rațională a ambiguității supreme: *coincidentia oppositorum* în Divinitate. De aceea, orice fel de a spune despre transcendent nu poate fi decât o analogie imperfectă, metafore cu sens revelatoriu. Limbajul mitologic nu face excepție: deși folosește cuvinte obișnuite, acestea trimit către o realitate extra-mundănă, neobișnuită și, prin aceasta, limbajul care utilizează astfel de noțiuni este polisemantic și multivalent, neepuizându-se printr-o singură interpretare.\* Dar am arătat într-un capitol anterior că doar un limbaj apofatic, nondescriptiv, analogic și conotativ poate fi potrivit logicii mitico-simbolice, care vorbește despre un lucru necunoscut, servind, în același timp, ca model experienței, chiar și celei profane.\*\* Mitul este un *limbaj apofatic* ce vorbește în termeni aproximativi despre sacru. De aceea, el nu poate fi o ficțiune, așa cum credea Xenofon, dar nici nu este o revelație primordială, cum consideră ezoteriștii. Eliade

\* *Ibidem*, p. 332: „Mitul, ca și simbolul, are propria sa «logică», o coerență intrinsecă ce-i permite să fie «adevărat» pe multiple planuri, oricât de îndepărtate ar fi acestea de planul în care s-a manifestat mitul la origine”; și mai departe, în continuarea aceleiași idei: „Ca toate marile mituri, mitul lui Vrtra este deci multivalent și nu i se poate epuiza interpretarea într-un singur sens. Se poate chiar afirma că una din principalele funcții ale mitului e de a fixa, de a legaliza nivelurile realului care se dovedesc, atât pentru conștiința imediată cât și pentru gândire, multiple și eterogene”.

\*\* Experiența profană este caracterizată, în viziunea lui M. Eliade, de o nostalgie inconștientă a lumii arhetipurilor, a Paradisului, deci și aceasta este supusă schemei generale de interpretare care pune în centru mitul creator al originii.



critică, de altfel, ambele poziții.\* Pentru savantul român, mitul este o istorie sacră, pentru că vorbește despre izbucnirile sacrului în lume.\*\* Teoria lui Eliade despre mit nu se revendică de la tradiția sacră de tip ezoteric, așa cum crede William W. Quinn\*\*\*, ci de la un alt tip de tradiție, ce tinde mai mult către metafizică speculativă. Heraclit, Cusanus sau Nāgārjuna sunt modelele de gândire a-logică urmate de istoricul român al religiilor. Fără a fi un eveniment natural, o fabulă, o proiecție psihologică sau un fapt misterios – deși poate fi recuperat și în aceste ipostaze, întrucât mitul stimulează creativitatea – mitul are ca model *coincidentia oppositorum*: „Heraclit știa că zeul este ziua și noaptea, iarna și vara, războiul și pacea, saturația și foamea, toate opozițiile sunt în el (...) Mitul revelează mai profund decât experiența rațională structura însăși a divinității, care se situează deasupra atributelor și reunește toate contrariile.”\*\*\*\*

Mitul este, în acest sens, o *ontologie povestită*, transferată la nivelul limbajului. „A spune” coincide, în limbajul mitico-simbolic, cu „a arăta cum ceva a luat naștere”\*\*\*\*. „A spune cum” înseamnă însă a participa la dezvăluirea sacrului, la manifestarea sa. De aceea,

\* În M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 3.

\*\* *Ibidem*, p. 6.

\*\*\* În *Întâlniri cu Mircea Eliade*, volum coordonat de Mihaela Grigor și Mac Linscot Ricketts, Editura Humanitas, București, 2007. Cercetătorul american îl consideră pe Eliade un reprezentant al „tradiției sacre”, alături de un Coomaraswamy, Guénon sau Schuon. „Pentru cei nefamiliarizați, ea (n.B. S. tradiția sacră) este, pe scurt, credința în existența unei tradiții ezoterice, primordiale, bazate pe un set de principii prime a priori, imuabile, de natură metafizică, adevărate acum și-ntotdeauna, care a avut reprezentanți în toate locurile și-n toate timpurile”. Și continuă același autor: „Se crede că acești reprezentanți au fost, în multe cazuri, dar nu în toate, întemeietori de noi religii. Au folosit alternativ simbolurile și metaforele religioase existente ca mijloace euristice de a elucida aceste principii prime care sunt înăscute în toate religiile și filozofiile premoderne ale lumii. De un interes special în contextul de față este faptul că aceste principii prime pot fi identificate ca temeuri, într-o formă sau alta, ale multor din noile mișcări religioase care au apărut începând cu mijlocul anilor 60”, p. 221.

\*\*\*\* Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 326.

\*\*\*\*\* Mircea Eliade, *Mituri, vise, mistere*, p. 11.

limbajul mito-logic impune și o cunoaștere participativă, în care limbajul însuși este o hierofanie. Se acceptă astfel definiția minimală a mitului ca *semn al sacrului*, cu condiția ca „semnul” să fie înțeles în relație directă cu existența umană. Mitul este solidar cu ontologia, deci și cu existența, căci sacrul este cauza ultimă a oricărei existențe. Orice existență raportată la realitatea adevărată – adică la ceea ce mitul povestește – este transfigurată de atingerea sacrului. Mitul este, astfel, povestire adevărată ce implică o conectare a omului la cauza ultimă a existenței.

Conexiunea om-realitate sacră are la bază o cunoaștere de tip magico-religios. Am văzut cât de importantă este magia pentru înțelegerea simbolului. Cunoașterea mitologică implică puterea magico-religioasă. A cunoaște originea a ceva înseamnă a dobândi puteri magice, prin care se poate reproduce și controla obiectul cunoașterii.\* Limbajul mitologic aduce cu sine puterea magică asupra lucrului cunoscut. Mitul ne proiectează „în chip magic” la începuturi, pentru a participa la creație. Doar într-o viziune magico-religioasă, participarea efectivă conduce *hic et nunc* la regenerarea energiilor creatoare: omul devine creator prin forța magică a participării simpatetice la cosmogonie: „recitarea rituală a mitului cosmogonic implică reactualizarea acestui eveniment primordial; cel pentru care este recitat mitul, este proiectat în chip magic la «începuturile Lumii» și devine contemporan cu cosmogonia. Acesta se întoarce la Timpul originii, în scopul terapeutic de a-și relua existența de la capăt, de a se naște încă o dată.”\*\* Magia realizează o falie temporală, prin care oamenii pot călători la începuturile timpului, acolo unde sunt toate energiile creatoare și potențatoare ale Universului. Prin intermediul mitului, aceste energii irump în lume: este, de altfel, aceeași problemă a generării care pentru primitiv ia

\* A se vedea, Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris, 1982, p. 92 și M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 15.

\*\* M. Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 73.



formă simbolică și pe care filosofia greacă a transferat-o la nivelul discursului metafizic.

Întotdeauna unde apare un mit sau un simbol este vorba despre creație. Mitul determină sacrul să se manifeste. Nu este însă mai puțin adevărat că omul poate crea realitatea prin intermediul limbajului mitic: „Mitul este o creație autonomă a spiritului: prin acest act de creație se efectuează revelația, iar nu prin materia sau evenimentele pe care le folosește. Pe scurt, mitul lui Tammuz este cel care revelează drama și învierea, nu invers.”\* Limbajul mitologic are puterea de a revela, simbolic, situații existențiale dintre cele mai complexe. Prin aceasta, omul realizează, nu printr-un efort de gândire, ci prin puterea de semnificare a imaginii, că drama Ființei primordiale îl privește în mod direct; ea este și drama condiției sale și a condiției umane în general. Imaginea mitică poate deci transforma o situație individuală într-un model exemplar și evenimentul originar într-o categorie: „ontologia arhaică transformă memoria istorică într-un eveniment impersonal, folosindu-se de categoriile simbolice paradigmatic care proiectează evenimentul într-o zonă semantică transpersonală – aceasta este geneza mitului”.\*\*

Memoria mitică este selectivă: ea reține doar ceea ce este semnificativ, adică paradigmatic pentru individ. În plus, limbajul mitico-simbolic face saltul de la individual la general, în sensul în care generalul este însuși transcendentul. Dar individul nu trăiește izolat, ci într-un ansamblu de relații sociale. Arhaicul se simte solidar cu drama cosmogonică, nu numai pentru că cea din urmă exprimă situația lui, ci și pentru că poate constitui un model pentru comunitate. Astfel, există o solidaritate magică între om și comunitatea din care face parte, solidaritate care explică de ce individul integrează în sfera sa socială cunoașterea obținută prin imitarea arhetipului. Omul religios nu este interesat de consecințele metafizice

\* M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 330.

\*\* Ioan Petru Culianu, *Experiență, cunoaștere, inițiere*, în *Studii românești*, vol. I, p. 231.

ale cunoașterii sale, ci de caracterul concret, direct al acesteia. Or, această „sete de concret”, corespunzătoare dorinței de mântuire, nu se poate împlini decât prin participarea, prin intermediul ritualului, la viața comunității. Acesteia din urmă i se adresează mitul. Societatea tinde să impună individualului forma sa și modelul inspirat din exemplul cosmogoniei. De aceea, orice concepție despre mit trebuie să țină cont de rolul comunității, al societății, chiar preeminent asupra individului. Mitul explică prin el însuși, fără să fie explicat printr-o speculație filosofică. El este autonom și implică o poziție metafizică cu nimic inferioară speculației filosofice.

## 2. Mitul cosmogonic – arhetip central și model hermeneutic

În interpretarea dată de Mircea Eliade ontologiei arhaice, cosmogonia se află în centrul universului mental al „primitivului”, întrucât este modelul exemplar pentru toate tipurile de creație. Mitul povestește despre realitatea originară, de aceea este întotdeauna povestea unei creații. Ceva semnificativ s-a petrecut la începuturi, iar mitul dezvăluie sacralitatea acestui început. Timpul originii este sacru, fiindcă este „creat” de Ființe Supranaturale; de aceea joacă rolul de „veșnic reînceput”, de timp ciclic, la care se raportează orice gest religios.

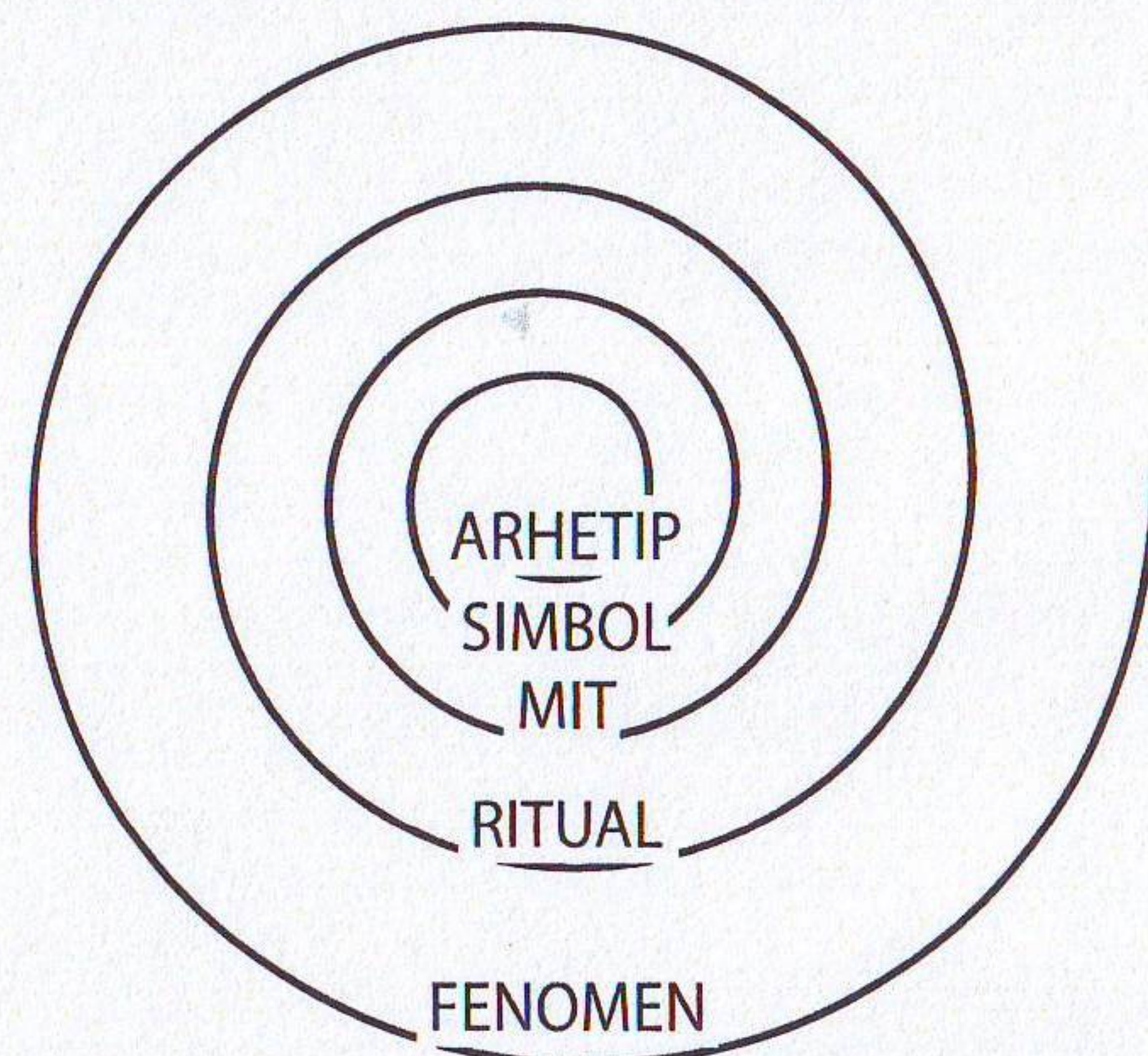
Pentru Eliade, nu numai actele creatoare reiterează timpul începutului. Nu doar noul, originalul este pentru omul religios timp sacru reactualizat, ci toate acțiunile semnificative, toate gesturile cu implicații în activitățile cele mai banale au rezonanțe mai puternice sau mai vagi în cosmogonie. *Mitul cosmogonic este arhetipul unui întreg ansamblu de mituri și sisteme rituale.\** In extenso, se poate spune că orice mit este cosmogonic, pentru că „vorbește despre apariția

\* *Ibidem*, 320.



unei situații cosmice devenită paradigmatică”<sup>\*</sup>. Rememorând evenimentele primordiale, mitul cosmogonic reiterează începuturile sacre ale lumii. Repetarea implică întotdeauna adevăr absolut, în sensul existenței unui principiu creator, care este, în același timp, și model unificator, abstract, dar și paradigmatic, concret. De aici rezultă o altă premisă ontologică, alături de cea a credinței într-un principiu cosmocrator, pe care se pare că Eliade și-a asumat-o studiind civilizațiile arhaice: *realitatea este construită pornind de la un nivel transcendent, ce poate fi integrat în viața omului religios*. Ritualul este cel care menține legătura între realitatea transcendentă și viața cotidiană. El este povestirea mitică „pusă în mișcare”. Se remarcă astfel la Mircea Eliade o viziune ciclică a Universului, care pornește de la o imagine primordială și se continuă, prin ritual, în activitățile umane.<sup>\*\*</sup>

**Figura 3** – Redundanța simbolului (circularitate temporală).  
Participarea fenomenului religios la arhetip



**Explicație:** Simbolul este o realitate mediată. Imaginea primordială sub forma unei spirale reprezintă modelul ontologic perfect. Spirala imprimă o mișcare circulară cu trei straturi: primul strat este simbolul, ca o concentrare

<sup>\*</sup> Ibidem, 324.

<sup>\*\*</sup> A se vedea M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 132.

de imagini; al doilea strat este povestirea mitologică, expresia lingvistică a simbolului; al treilea strat este ritualul, ca act concret de unire a realității încorporate de simbol și exprimate prin mit, cu evenimentul concret din viața comunității (ritual colectiv) sau a individului (ritual de inițiere).

În acest sens, orice act uman devine o creație în măsura în care se reduce la mitul cosmogonic. Mai mult decât un arhetip, mitul creației joacă rolul de model explicativ al formării instituțiilor, al apariției credințelor și al originii comportamentelor omului religios. De aceea, el este și *inițiativ*, întrucât revelează ritualic diverse modalități de a fi: „ascultând un mit, omul înțelege nu doar cum un lucru sau altul a venit la existență, ci cum trebuie să se procedeze pentru a deveni creator.”<sup>\*</sup> Eliade este convins, astfel, că există o continuitate indubitabilă între mit și cultură; cultura este o prelungire profană a ontofaniei sacralului. Înainte de a fi *homo sapiens*, omul este *homo faber*<sup>\*\*</sup>, pentru că își însușește condiția de creator, ca o consecință a conștientizării, ca om religios, a gesturilor Ființelor primordiale, cosmocratoare. Orice act de cultură este, deci, o creație ce respectă aidoama arhetipului mitului cosmogonic. Mai mult decât atât, actul creator al omului devine, prin participarea la cosmogonie, o hierofanie, o manifestare a sacralului, atemporal și exemplar. De aceea, redescoperirea mitului și asumarea lui integrală în conștiința omului modern poate duce la o nouă creație, corespunzătoare unui nou umanism. Acesta este *programul cultural* al savantului român.

Dacă omul arhaic își poate regenera istoria urmând schemele repetitive ale creației primordiale, omul modern nu mai poate participa în mod direct la mitologie, dar are la îndemână un alt instrument de cunoaștere: literatura. Aceasta este o „mitologie transferată”, întrucât este tot o narațiune, redusă, în cele din urmă, la arhetipul cosmogoniei. Numai că ceea ce omul arhaic realiza

<sup>\*</sup> Mircea Eliade, *Structura și funcțiile mitului*, în *Briser le toit de la maison. La créativité et les symboles*, Édition Gallimard, Paris, 1986, p. 81; a se vedea și schema 3 din capitolul curent al lucrării de față.

<sup>\*\*</sup> Ibidem, p. 86.



efectiv, și anume participarea mediată prin limbaj, dar autentică, la realitatea dezvăluită de narațiunea mitologică, omul modern nu mai poate face – nu mai poate participa la ontofanie – decât printr-o realitate interpretată, filtrată. Literatura, în calitatea ei de imitatoare (*mimesis*) a narațiunii mitologice, este o degradare a acesteia. În relația mit-literatură, Eliade identifică o dialectică a contrariilor: asemănătoare ca funcție cu mitul, literatura este în realitate o imagine secularizată a acestuia. Adrian Marino vede în această disociere însăși originea hermeneuticii. Dacă literatura ar fi mit, atunci hermeneutica nu ar mai fi posibilă. Însă pentru că literatura urmează mitului, se creează spațiul real al hermeneuticii, în urma confuziei produse între o realitate sacră și una profană, în care, totuși, spațiile sunt apropiate. Confuzia de planuri sacru-profan îl obligă pe hermeneut să descopere adevărata interpretare, care să corespundă momentului inițial, când mitul *era încă* literatură, deci când sacrul nu era disociat de profan.\*

*Coincidentia oppositorum* s-ar naște, în acest sens, în conștiința hermeneutului, ca o tehnică interpretativă ce ar avea la bază relația dintre mit și literatură și, implicit, cea dintre creația umană și arhetipul cosmogonic. Consecința unei astfel de interpretări ar fi că pentru omul arhaic nu ar exista o *coincidentia oppositorum* efectivă.\*\* Ceea ce face posibilă *coincidentia* este interpretarea, în încercarea iluzorie a omului de a înțelege o realitate care, în ultimă instanță, îi scapă. Contradicția născută din dihotomia explicare – înțelegere (hermeneutul *explică* ceea ce „primitivul” *înțelege*) instaurează un model de reconciliere a planului mitic cu cel hermeneutic.

\* Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, p. 387 și urm.

\*\* Chiar dacă are intuiția unei unități primordiale, ca fascicol de contrarii, mai mult ca sigur că ceea ce ne apare nouă rațional ca o *coincidentia oppositorum*, pentru arhaic era o *stare* pe care acesta nu și-o explica în termeni logici. De aceea, *coincidentia oppositorum* este mai mult un instrument hermeneutic cu rol explicativ. Simbolul totalității este conceptul cel mai aproximativ cu putință, un fel de concept-minimal, care are rolul de a forța gândirea să funcționeze într-un alt registru decât cel pur discursiv, către nefiresc și supranatural.

*Coincidentia oppositorum* este reprezentarea „lingvistică” a acestei pradigme. Prin coincidența contrariilor, limbajul mitologic se unește cu cel discursiv, discursivitatea transferând categoriile exemplare ale gândirii mitice în planul contradicției. Drept consecință, contradicția nu poate fi rezolvată decât prin anularea categoriilor gândirii obișnuite și prin punerea în funcțiune a unei „logici arhetipale”, în care conceptele devin simboluri, iar categoriile se transformă în personaje „exemplare”. Problema apare când raționalizarea excesivă a arhetipului conduce la o degradare a mitului.

Totuși, Eliade crede că se poate construi un nou limbaj și o nouă formă de cunoaștere pornind chiar de la evidența degradării mitului. În ciuda distanței existente între conștiința omului arhaic și cea a omului modern, nu se poate vorbi despre o ruptură totală de mit. Imaginile, simbolurile și realitățile pe care acestea le reprezintă supraviețuiesc, într-o oarecare formă, în inconștient. Istoria religiilor poate constitui o tehnică de salvare pentru omul modern numai dacă se ține seama de evidența existenței „camuflajului mitologic”. Influențat de teoriile budiste și de speculațiile metafizice ale dogmei Întrupării lui Hristos („suprema hierofanie”), Eliade este convins că mitul, chiar dacă nu mai are aceeași forță expresivă ca în societățile tradiționale, nu dispare din actualitatea psihică, ci își schimbă doar aspectul, camuflându-și funcțiile.\* Existența camuflajului este salvarea omului modern. El poate recupera paradisul arhetipurilor și repetării, nu recitând sau remitologizând efectiv, așa cum făcea arhaicul, ci realizând o legătură indirectă cu realitatea primordială prin *înțelegere hermeneutică*. Preotul, șamanul, recitatorul sunt înlocuiți, în societatea contemporană, cu istoricul religiilor, cu hermeneutul, adică cel care face mitul inteligibil și integrat condiției umane.

Camuflajul comportamentului religios dă sens existenței umane; prin camuflaj, mitul își prelungește existența.\*\* În lipsa

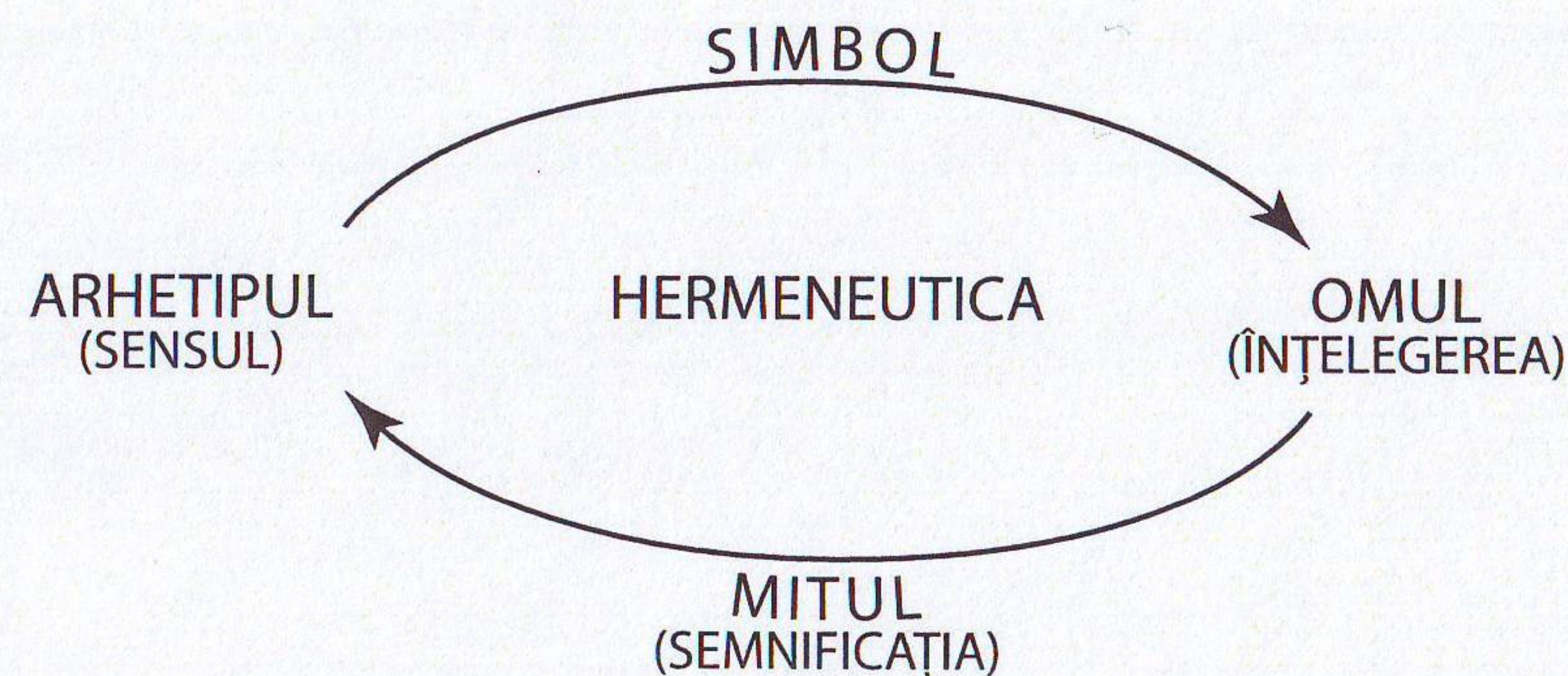
\* A se vedea, printre altele, M. Eliade, *Mituri, vise, mistere*, p. 21.

\*\* *Ibidem*, p. 27.



contactului direct, simpatetic cu mitul, semnificația este reconstruită pe baza urmei mnezice lăsate de acesta. Prin ocolul hermeneutic, văzut ca o întorcere înapoi, o răsucire în sens platonician, mitul este integrat într-un lanț semiozic nesfârșit, la un capăt aflându-se mitul cosmogonic (dacă ne întoarcem către origini, găsim arhetipul principal, care face posibilă hermeneutica, întrucât, pornind de la începuturi, situate, pentru Eliade, în centru, se semnifică nelimitat fiecare gest uman), iar la celălalt capăt al lanțului omul, ca semnificant final al mitului.

Figura 4 – Lanțul semiotic



**Explicație:** Arhetipul mitului cosmogonic, ca model original și formativ, creează sensul, iar mitul este lanțul semiozic nelimitat, producția interpretativă, într-un cuvânt semnificația. Omul se situează la capătul spațiului hermeneutic, în locul unde se produce înțelegerea. Prin hermeneutică, omul se cosmicizează, devine total, se integrează el însuși lanțului semiotic. Mitul imprimă sensul; prin creație, omul nu numai că are acces la fundamentul ultim al realității, dar, prin participarea la experiența sacră, se totalizează, se salvează.

Literatura urmărește acest drum către centru, căci poate înlocui mitul. „Căderea în timp”<sup>\*</sup> coincide, în mod paradoxal, cu încercarea

<sup>\*</sup> Despre sensurile căderii și felul cum Eliade înțelege episodul căderii din Paradis, a se vedea David Cave, *op. cit.*, p. 81 și Douglas Allen, *op. cit.*, p. 49.

disperată de a recupera Timpul primordial. Refacerea drumului înapoi se face fie prin tehnici soteriologice, accesibile doar inițiaților, fie prin vizionarea unui film, distracție sau lectură, toate văzute ca modalități de ieșire a omului de sub povara timpului<sup>\*</sup>. Altfel spus, mitul se degradează, dar nu-și pierde nici funcțiile, nici structura, nici importanța,<sup>\*\*</sup> căci el rămâne camuflat la nivelul imaginației. Tot ceea ce se modifică este semnificația sa pentru om. Cu alte cuvinte, schimbarea se produce în conștiința omului, care, învățată să gândească speculativ și orientată pragmatic, nu mai poate avea un contact direct cu sacrul, ci doar prin ocolul hermeneutic.<sup>\*\*\*</sup> Diferența dintre miturile omului religios și cele ale omului modern se păstrează: miturile omului modern nu se pot ridica la nivelul ontologic al celor adevărate, pentru că nu se adresează omului total și nu transformă o situație particulară într-una exemplară.<sup>\*\*\*\*</sup>

Cu toate acestea, mitul continuă să joace un rol important în cultură. Fără a mai fi un „simbol viu”, el explică tot, inclusiv istoria sau ideologiile contemporane.<sup>\*\*\*\*\*</sup> Totalitatea este invariantul absolut, ce funcționează ca o schemă pentru mit, indiferent de felul cum este „reprezentat” în conștiință. Aceasta este „povestită” în mit, care, la rândul său, își transmite mesajul în literatură. Deci literatura este un *mit povestit*, un limbaj de gradul trei<sup>\*\*\*\*\*</sup>, un scenariu ce respectă, totuși, cele două caracteristici esențiale ale mitului: *exemplaritatea* și *totalitatea*. Opera literară fundează propriul său univers, la fel cum miturile ne dezvăluie felul cum este creată lumea, comportamentele sau instituțiile.

<sup>\*</sup> A se vedea M. Eliade, *Mituri, vise, mistere*, pp. 29-31.

<sup>\*\*</sup> M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 334 și, de același autor, *Jurnal*, vol. II, p. 590, p. 592 și p. 294.

<sup>\*\*\*</sup> Expresia utilizată de noi este împrumutată de la Paul Ricoeur, principalul filosof contemporan al simbolului.

<sup>\*\*\*\*</sup> M. Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 184.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> M. Eliade, *Mituri, vise, mistere*, p. 25.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Literatura este o explicitare a realității, mediată prin limbajul mitologic, deci o povestire despre limbaj, care trimite, în dublă mediere, către realitatea ontologică – iată sensul degradării mitului.



În *Jurnal*, Eliade prezintă asemănarea structurală dintre mit și literatură: atât literatura, cât și mitologia vorbesc despre creație.\* În plus, anumite structuri și figuri mitologice (eroul civilizator, personaje încărcate cu puteri supranaturale sau pur și simplu modele umane, exemplare care luptă împotriva răului, întruchipat fie de personaje, fie de situații ce tind să distrugă ordinea existentă etc.) se regăsesc în universurile imaginare ale literaturii. Cea mai importantă continuitate este însă una funcțională: literatura funcționează, ca și mitul, ca o tehnică de ieșire din timp. Altfel spus, literatura schimbă pe cel care o înțelege, întrucât este înzestrată cu un sens transmundan, supunându-se aceleiași scheme funcționale ca și mitul.

Referindu-se la acest aspect al prelungirii mitului în literatură, Ioan Petru Culianu pune în funcțiune conceptul de *trans-semnificație*, prin care atât literatura, cât și mitul își reduc sensurile divergente la o semnificație transcendentă, după modelul cosmogoniei și în care ambele îndeplinesc o misiune soteriologică: „Narațiunea poate deveni deci «adevărată» în măsura în care se străduiește să ajungă la sorgintea unei situații, la originea ei mitică; trebuie «să povestești ca să te salvezi» (...). Pentru Eliade, narațiunea are chiar această funcție. A povesti înseamnă a stabili relații între niște serii fenomenologice aparent eterogene (...); a nu mai vedea ceea ce par a fi obiectele, ci ceea ce sunt «realmente» (în mentalitatea omului pre-modern): *a restabili trans-semnificația hierofanică a obiectelor* (...). Ritul căsătoriei, al dansului sau al plantei se vădesc astfel a fi niște hierofanii cu trimitere la arhetipurile lor, ele îmbracă o trans-semnificație.”\*\* Dacă se poate vorbi despre un program hermeneutic al lui Eliade, atunci cu siguranță se poate spune că toate planurile operei (fantastic, istoric ori literar) se conjugă după ideea că *există o semnificație transcendentă, care organizează toate nivelurile operei*

\* A se vedea, Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, 1968, p. 590.

\*\* Ioan Petru Culianu, *Experiență, cunoaștere, inițiere*, în *Studii românești*, p. 244.

și că orice scenariu este în acest sens o propedeutică a eternității. Arhetipul, ca *totalitate normativă*, este semnul eternității, ce transformă și conștiința intențională într-una transcendentă, călăuzită, deci, de modele *a priori*, repetitive și universale.

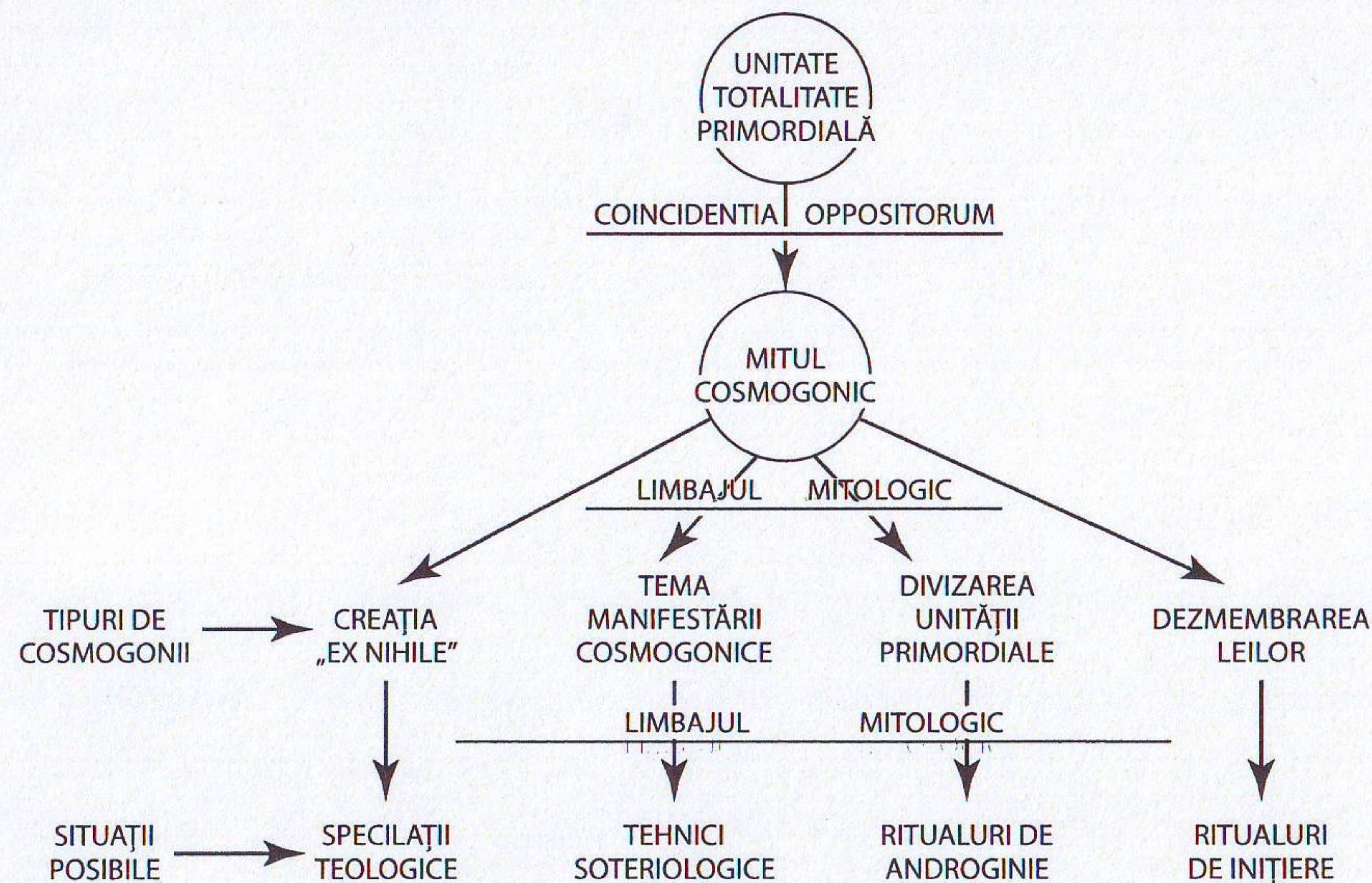
Orice mit cosmogonic explică dualitatea sau multiplicitatea prin unitate. Altfel spus, *ab origine, coincidentia* precede opusele.\* Dacă existența este fragmentară, polară, conflictuală, în schimb, Realitatea din *illo tempore* este o *coincidentia oppositorum* totală. Opoziția existentă în cadrul realității nu este decât aparență; în esență opusele sunt fețe ale unității arhetipului organizator. Diversitatea lumii se originează în această unitate pură, fie sub forma Ființei androgine sau bisexuate, fie reprezentată de oul primordial sau de haosul nediferențiat.

Unitatea originară se reintegrează în imaginea centrului, ca simbol al unității lumii. *Coincidentia oppositorum* este, astfel, atât un simbol al centrului, cât și un demers teoretic de soluționare a problemei polarităților. *Unul Suprem* este însă modelul exemplar pentru toate tipurile de coincidențe de opuse. În măsura în care mitul cosmogonic povestește despre situația originară de *coincidentia oppositorum*, el este un model exemplar pentru toate situațiile existențiale. Astfel, schema teoretică a gândirii lui Eliade despre raportul dintre mit și *coincidentia oppositorum* plasează existența unității nediferențiate la început, din ea derivând mitul cosmogonic, ca arhetip pentru orice situație. În acest sens, metoda lui Eliade este aceea prin care se reduce varietatea miturilor la mitul central, cel cosmogonic, pentru ca din *coincidentia oppositorum* exprimată prin el să se fundamenteze toate celelalte teorii importante despre simbol, despre poziția omului în cosmos sau despre nostalgia originilor, resimțită de omul religios.

\* A se vedea și Shafique Keshavjee, *op. cit.*, p. 236



**Figura 5** – Niveluri de semnificație ale mitului. Libajul mitologic și coincidentia oppositorum



**Explicație:** *Limbajul mitologic (povestirea) are rolul de a face legătura dintre planuri. În cadrul gândirii simbolice, apanaj al omului care nu și-a pierdut contactul cu paradisul arhetipurilor (omul arhaic), coincidentia explică pluralitatea fenomenologică a lumii. Pentru o gândire speculativă însă, unitatea urmează pluralității.*

Am văzut într-unul din capitolele anterioare că, pentru Eliade, unitatea se confundă cu totalitatea, așa cum, pentru Cusanus, Unul era în același timp Maximul, Pluralul, Totul. De fapt, mitul vorbește despre această Totalitate-Unitate primordială, o *coincidentia oppositorum* totală. Dintr-un simbol ontologic, el devine o normă hermeneutică pentru interpret. Autorul, consideră savantul român, urmărește, în textul său, totalitatea, repovestită în orice scriere. Mitul împrumută limbajul său creatorului de literatură – adică de mituri transferate – care, astfel, re-mitologizează. Arhetipul Unului, ca simbol al perfecțiunii, stă însă ca fundament pentru orice proces creator. Opozițiile, pluralitatea sensurilor, echivocul sunt în realitate

jocul descentrant al Centrului, care „fixează” încă de la început „destinul” operei. „Logica” simbolului determină unitatea oricărui plan al operei. Semnificatul devine eterogen în raport cu semnificantul. La fel cum existența pare conflictuală, polară, un teatru al opozițiilor, putând fi însă reintegrată într-o unitate, la fel și textul se reduce la un semnificant central, conotativ, reprezentând o interpretare a mitului cosmogonic. Conjuncția contrariilor ia, astfel, forma Realității ontologice reprezentate de mitul cosmogonic.

Simbolul *coincidentia oppositorum* rămâne expresia cea mai adecvată a Totalității ontologice. Dar el este în același timp și o construcție lingvistică remarcabilă, care sugerează un monism. Mitul este cea mai bună formă de exprimare a acestui simbol. El funcționează ca un instrument de cunoaștere ce elimină ambiguitatea structurii sacralului (povestind faptele extraordinare ale ființelor creatoare, misterul se estompează și poate fi gândit) și, în același timp, unește contradicțiile. Doar în formă mitologică, timpul sacru intră în relație dialectică cu timpul profan, existând în acest timp și putând fi cunoscut în cadrul lui. Istoria este astfel o hierofanie a sacralului, iar mitul revelează această irumpere în lume a energiilor creatoare.\*

Mitul surprinde, în chip magic, totalitatea realului. Acesta explică tot și salvează, dar are și puterea de a „susține” lumea. În mit, orice realitate se conjugă cu ceea ce în mod obișnuit este gândit ca opus. Prin funcția sa magică, mitul transformă arhetipul în istorie, fără a-și pierde din caracterul exemplar, banalul devine semnificativ, iar sfârșitul este un început. Timpul este circular, iar spațiul-plasă este centrul, locul unde se produce inițierea. Din model arhetipal, mitul devine o paradigmă existențială. El face posibilă inițierea, ca principală modalitate de trecere de la un registru ontologic la altul, superior.

\* A se vedea și David Cave, *op. cit.*, pp. 76-77.



### 3. Funcțiile mitului

În calitate de arhetip, mitul explică istoria, întrucât o precede. Orice povestire mitologică urmează un model transistoric. Am văzut în paginile anterioare că acest model ia forma unei cosmogonii, cu rol funcțional pentru fiecare gest, sacru sau profan, al omului. Din ceea ce s-a prezentat anterior se poate postula rolul central al mitului în existența omului. El nu reprezintă doar o parte din viața lui; însăși structura conștiinței este dominată de categoriile simbolico-mitice: „Gândirea simbolică nu este apanajul exclusiv al copilului, al poetului sau al dezechilibratului; ea este consubstanțială ființei umane: precedă limbajul și gândirea discursivă (...) Imaginile, simbolurile, miturile nu sunt creații arbitrare ale psihicului; ele răspund unei necesități și îndeplinesc o funcție: dezvăluirea celor mai secrete modalități ale ființei.”\* Mitul nu este deci un episod din conștiința omului, ci face parte chiar din intenționalitatea psihică; este vorba aici de o modalitate de cunoaștere privilegiată, singura capabilă să dezvăluie misterul existenței. Iată de ce mitul poate fi asumat de om ca ființă totală și nu se adresează doar inteligenței sau memoriei.

Cu toate că mitul încă mai poate produce semnificație pentru existența umană, el a fost supus de-a lungul timpului unui amplu și sistematic proces de desacralizare. Această desacralizare progresivă este considerată de Eliade a fi o cădere majoră a omului din faza paradisiacă a existenței sale: „(...) non-religia echivalează cu o nouă «cădere» a omului: omul areligios pare să-și fi pierdut capacitatea de a trăi conștient religia, deci de a o înțelege și de a și-o asuma; în străfundurile ființei sale, urmele însă nu s-au șters cu totul, tot așa cum, după prima «cădere», deși orbit spiritual, strămoșul lui, omul primordial, Adam, mai păstrase destulă înțelepciune ca să poată regăsi urmele lui Dumnezeu în Lume. După prima «cădere»,

\* Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 15.

religiozitatea se prăbușise la nivelul conștiinței sfâșiate; după cea de-a doua, s-a prăbușit și mai jos, în străfundurile inconștientului, și a fost uitată.”\* Iudaismul, creștinismul și filosofia greacă sunt principalele consecințe ale acestei căderi, în urma căreia sacralul și tot ceea ce ține de el devin elemente în structura conștiinței și nu o realitate vie, așa cum era pentru „primitiv”. Procesul de raționalizare la care a fost supusă religia, și implicit mitologia, a dus la transformarea mitului dintr-o narațiune exemplară într-un element al inconștientului. În urma căderii omului în istorie s-a produs și o despărțire de mitul viu, care influența în mod direct, prin rit, viața omului. Prin participare rituală, individul avea acces la singura realitate adevărată, cea care trebuia repetată și reținută de membrii comunității religioase.

Istoricitatea mitului, secularizarea simbolisticii religioase reprezintă o ultimă etapă a căderii. Din arhetip funcțional, mitul a „căzut” în inconștientul omului. Această parte a psihicului este o adevărată „imagerie” mitică. Numai că, spre deosebire de Jung, care crede că mitul își are originea în psihism, savantul român vede originea mitului în eternitate; conștiința mitică (mitomenul) precede istoria umană, dar și inconștientul colectiv.\*\* Însăși dialectica specifică logicii simbolice răstoarnă perspectiva pesimistă într-o viziune optimistă a existenței. Ceea ce constituie sursa căderii, istoria, este și locul apariției unei noi spiritualități. Deși camuflată în inconștient, religiozitatea omului poate renaște la contactul direct cu urmele culturale lăsate de mit. Repovestind mituri, Eliade ne amintește în permanență că Absolutul nu dispare niciodată, ci doar se degradează, până când ajunge să fie irecognoscibil.

Omul nu numai că poate gândi mitic, ci poate chiar să aibă experiențe directe sau indirecte legate de mit. Principala caracteristică a unei astfel de gândiri mitico-simbolice este, așa cum am văzut, unirea contrariilor, în totalitatea înțelesurilor logice ale acesteia.

\* În M. Eliade, *Sacralul și profanul*, pp. 185-186.

\*\* A se vedea în acest sens și David Cave, *op. cit.*, p. 69.



*Conjunctio contrarii* nu duce însă, ca la Jung, la procesul de individualizare, la centrul reprezentat de Sine, ci la un anumit tip de inițiere.\* Eliade subliniază mai mult funcția culturală și existențială a inițierii produse de mit. Acesta este o formă de (auto)cunoaștere: a ști, adică a învăța mitul central presupune o recuperare a unei gândiri ce poate transforma omul, printr-un profund exercițiu de *anámnesis*, într-un adevărat Cosmos viu, punându-l în legătură cu ritmurile Universului. Cosmicizarea îi conferă omului capacitatea de a concilia contrariile, transformându-i gândirea, dintr-o modalitate discursivă de cunoaștere, într-una intuitivă, bazată pe o conștiință imediată, nemediată de limbaj, în care cele mai diverse niveluri ale realului sunt percepute ca eterogene. Dar ceea ce se poate transmite printr-un limbaj mitologic, apanaj al gândirii simbolice, la care însă se ajunge doar la capătul inițierii, poate fi regăsit de fiecare om în straturile cele mai profunde ale psihicului. În realitate, crede Eliade, ca și Jung de altfel, structura profundă a psihicului este reglată de aceleași *patterns* care, pentru omul „primitiv”, constituiau modele paradigmatică ale existenței. Ceea ce înainte era transmis prin narațiune, deci prin limbaj, astăzi poate fi recuperat prin *anámnesis*. Literatura, dar și muzica sau artele plastice pot constitui astfel de exerciții, adevărate căi de inițiere în sacru, care înlocuiesc tehnicile arhaice de salvare.\*\*

\* În *Imagini și simboluri*, p. 17, Eliade accentuează importanța inconștientului pentru viața omului: „Căci inconștientul nu e populat doar de monștri: îl locuiesc în aceeași măsură zeii, zeițele, eroii, zânele; de altfel, monștrii inconștientului aparțin, și ei, mitologiei, deoarece continuă să îndeplinească aceleași funcții pe care le-au avut în toate mitologiile: în ultimă instanță – să-l ajute pe om să se elibereze, să-și desăvârșească inițierea”.

\*\* A se vedea, în acest sens, și I.P. Culianu, în *Mircea Eliade și opera sa*, în *Studii românești*, p. 321. Credem, de altfel, că opera literară a lui Eliade, mai ales cea fantastică, este un lung drum al inițierii care provoacă cititorului anamneza necesară pentru o *metanoia*, o schimbare a perspectivei de gândire și a comportamentului, dinspre faptic către simbolic. Rolul cel mai important în inițiere îl joacă, totuși, istoria religiilor.

*Mitul salvează*: aceasta este funcția cea mai importantă. El îl „salvează” pe om de individualism și de confuzie, înlesnindu-i contactul cu Sacrul.\* Astfel, existența omului redevine semnificativă. Prezența sacrului în istoria omului profan nu numai că transformă orice eveniment într-un spațiu hierofanic, dar facilitează și înțelegerea. Altfel spus, mitul salvează, întrucât îl face pe om să înțeleagă originea tuturor lucrurilor, inclusiv a lui însuși. Hermeneutica ia naștere din prezența mitului, iar, în această situație, interpretarea coincide cu anamneza. Deși realitatea prezentată de mit nu poate fi integrată în acest proces hermeneutic, întrucât gândirea nu este capabilă de a și-o asuma în mod direct, omul își apropie, în mod indirect, prin prezența interpretării mitice, realitatea sacră a începuturilor.

Povestirea mitologică determină astfel nu numai înțelegerea, ci și limitele existenței umane. Povestind despre faptele Ființelor Supranaturale, mitul se situează la granița dintre disperare și speranță – disperare în fața condiției banale a omului și speranță că prin repetiție și ritual acesta poate avea acces la condiția ființelor mitice. În acest sens, cea mai importantă funcție a mitului este, în opinia lui Eliade, aceea de a revela modele exemplare pentru toate activitățile, modele orientative ale omului către ceea ce este etern, nepieritor, adică sacru.\*\* Mitul obligă astfel omul să realizeze o ruptură a conștiinței temporale, fiindcă întoarcerea către origini înseamnă

\* Și aceasta este o diferență principală dintre Jung și Eliade. Calea găsită de Jung duce către ființa proprie: omul își regăsește, la capătul inițierii Sinele; pentru Eliade însă, miza este mult mai mare: simbolul și mitul, nu numai că revelează esența omului, acel *Ātman* vedantin, dar conduce și la un nou umanism, prin reconectarea omului la sursa existenței autentice, la sacru. Omul, în ansamblu, este salvat, căci mitul este un produs cultural, chiar dacă existențial! „Mistagogul salvează”, cum spune Culianu, dar nu se salvează numai pe sine, ci întreaga umanitate. „Mitul este umanitatea din om”, Ioan Petru Culianu, în *Mircea Eliade și opera sa*, în *Studii românești*, p. 323.

\*\* A se vedea, în M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 8, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 319, *Mitul eternei reîntoarceri*, *Briser le toit de la maison*, p. 81, dar și Brian Rennnie, *op. cit.*, p. 85 și David Cave, *op. cit.*, p. 68.



ieșire din timp. Prin însuși faptul povestirii cosmogonice, adevărul este repetat, pentru că el a fost spus o dată pentru totdeauna. Limbajul care se repetă în permanență pe sine, regenerându-se, este un semn al anistoricității. Povestind sau ascultând povestea despre faptele primordiale ale Ființelor din „timpul visului”, omul se „sustrage” devenirii și memoriei istorice. Originalitatea nu mai este posibilă, în schimb creația poate să se producă chiar în condițiile unei viziuni ciclice, mereu repetabile, a timpului. Arhetipul mitului cosmogonic orientează creația și o urmează în oricare act al ei.\* El este centrul imaginarului, în jurul căruia se țese orice poveste. Fiecare act creator devine astfel atemporal, anistoric, întrucât repetă la nesfârșit cosmogonia.

Revenind la predilecția lui Eliade pentru problemele libertății și ale salvării, subliniem accentul pus de savantul român pe capacitatea mitului de a suprima timpul și istoria, de a provoca o ruptură de conștiință. Mitul imprimă omului un salt calitativ, ontologic. În acest sens, el este o tehnică de salvare care integrează pe cel care îl înțelege într-un timp paradisiac, dincolo de istorie: „prin reiterarea unui mit «omul» este smuls din devenirea profană și regăsește Marele Timp”.\*\* Suntem convinși că, prin această interpretare, Mircea Eliade s-a gândit cu siguranță să valorizeze enstaza yoghină prin trimiterea directă la faptul firesc al arhaicului de a ieși constant, prin ritual, din timp. Conștient că singura scăpare din teroarea limitării determinate de condiționarea istorică, revelată la contactul cu mitul, este depășirea condiției istorice și, prin aceasta, și a determinărilor biologice, arhaicul, ca și yoghinul, folosește aceeași schemă intuitivă. Dacă în cazul mentalității populare „teroarea istoriei” este depășită prin transformarea evenimentelor

\* A se vedea, în acest sens, și Sabina Fănar, „mitul și simbolul au valoarea unor arhetipuri care organizează creația literară și dezvăluie esența operei literare”, *op. cit.*, p. 51.

\*\* M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 333.

în categorii și a personajelor istorice în arhetipuri”, pentru mentalitatea „cultă”, ieșirea din istorie se face printr-o tehnică specială. Ceea ce vrem să subliniem este nu atât înrâurirea filosofiei indiene asupra gândirii lui Eliade, ci justificarea poziției savantului român referitoare la mit, înțeles ca tehnică de atingere a Absolutului prin intermediul ritualului. Aceeași sete de Absolut o are însă și omul „istoric”, „profan”, care își camuflează comportamentele religioase, sublimându-le prin artă sau literatură. Altfel spus, omul modern „își satisface inexistența vieții religioase prin universurile imaginare ale literaturii și artei.”\*\*\*

Concluzia apare astfel ca o evidență: „Pare improbabil că o societate poate să se elibereze complet de mit, căci din notele esențiale ale comportamentului mitic – model exemplar, repetare, ruptură a duratei profane și reintegrare într-un timp primordial – cel puțin primele două sunt consubstanțiale oricărei condiții umane.”\*\*\*\* Ca arhetip și model structural al conștiinței, mitul supraviețuiește oricărei epoci istorice, chiar mai mult, dă sens istoriei, o transfigurează, făcând posibilă trecerea de la evenimentul profan, banal, la cel fabulos, exemplar, la Marele Timp. Transcendentul este deja aici, dar camuflat în banalitatea cotidiană, deci irecognoscibil.\*\*\*\* În plus, evenimentele cotidiene au semnificație doar dacă reactualizează timpul real, continuu, adică dacă are modele mitice. Timpul cosmogonic este model pentru toate timpurile sacre. Mitologia explică istoria și impune un sistem de valori valabil în orice timp și în orice condiții.

\* A se vedea, în acest sens, Vasile Tonoiu, *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura Științifică, București, 1989, p. 219.

\*\* Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, 1964, pp. 509-510.

\*\*\* M. Eliade, *Mituri, vise, mistere*, p. 25, și, de același autor, *Nostalgia originilor*, p. 9.

\*\*\*\* M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, p. 467. Credința lui Eliade că, după împlinirea „misterului Întrupării” transcendentul se camuflează în lume, este o adevărată normă metodologică pentru literatura sa. Dialectica sacru-profana, o altă expresie a ideii camuflării și irecognoscibilității transcendentului, are același rol pentru opera științifică a istoricului religiilor.



## C. Arhetip și structură

### 1. Sensuri ale arhetipului

Simbolul, ca și mitul, instituie modele de comportamente atât sacre, cât și profane. În afara acestei funcții cu caracter „existențial”, cele două nu sunt decât abstracțiuni lipsite de consistență reală. Mitul și simbolul nu pot constitui modele semnificative pentru existența umană decât dacă sunt înțelese ca date *a priori*, ca esențe necesare și universale ale conștiinței. Sacrul, ne amintește Eliade, nu este un epifenomen al conștiinței, ci face parte din însăși structura acesteia. Afirmând aceasta, istoricul român al religiilor susține ideea unității indestructibile dintre realitatea ontologică și gândirea despre această realitate, ca o specie a identității Ființă-Gândire. Așa cum în centrul realității se situează mitul cosmogonic, toate comportamentele reducându-se la acesta sau repetându-l, la fel și conștiința are un „centru” în jurul căruia își organizează categoriile. Toate categoriile intelectului se reduc la scheme structurale, la sisteme de concepte, cu rol de arhetipuri cosmocratoare. Departe de a fi însă doar niște concepte *a priori* – deși reprezintă adevăratele cadre ale gândirii noastre, cum pare a demonstra și Eliade – arhetipurile sunt structurate ca niște universalii *ante rem* care au consistență ontologică. Universaliiile – dacă ar fi să păstrăm acest concept consacrat în perioada scolastică – sunt arhetipurile creatoare, modele preformale, anistorice, care țin de esența gândirii sau de însăși structura realității.\*

\* În funcție de rolul gnoseologic ori ontologic atribuit arhetipului se remarcă, pe de o parte, filosofii care au apropiat arhetipul de esența conștiinței (Aristotel, Dionisie Areopagitul, scolastici medievali sau Jung) și, pe de altă parte, cei care au identificat arhetipul cu esența ontologică a realității (Platon, Goethe sau Spinoza). Mai există însă o poziție care identifică cele două aspecte ale arhetipului. În viziunea acestei categorii de gânditori, arhetipul unește, în structura sa, realitatea ontică, fenomenală cu cea a conștiinței (ideea de Spirit Universal la Hegel, de Brāhman-Ātman în Upanișade etc). Această poziție de sinteză o

Ca și în cazul altor concepte importante ale gândirii sale, și în ceea ce privește înțelesul termenului de arhetip, Eliade oscilează între o interpretare esențialistă, de tip platonice, în ceea ce privește structura și funcțiile arhetipului, o alta fenomenologică, de tip husserlian, și a treia, psihanalitică, în sensul modei culturale din anii '60 – '70, al cărei principal reprezentant a fost Carl Gustav Jung, unul dintre apropiații cercului „Eranos”, frecventat și de Eliade. Unii dintre interpreții operei lui Eliade, de orientare fenomenologică, consideră că baza înțelegerii teoriei arhetipului este fenomenologia husserliană. N. Spineto, I. P. Culianu, U. Bianchi sau D. Allen apreciază că arhetipul funcționează la Eliade ca un fel de *epoché* fenomenologic, în sensul posibilității reducăției structurii sacrului la categorii anistorice sau transculturale, care au rol de „intuiții arhetipale”. Evident că, în ansamblul gândirii istoricului român, cheia de boltă este reprezentată de teoria arhetipului, cea care poate fi ușor asimilată reducăției fenomenologice. În acest sens, arhetipurile sunt *date a priori*, au o structură intențională și pot fi deduse în urma unei analize morfologice a fenomenelor religioase: „Căci modul său de lucru (n. B. S., al lui Mircea Eliade) nu se reduce la a constata existența a posteriori a structurilor religioase, ci ajunge la concluzia de netăgăduit că asemenea structuri reprezintă «fenomene originare» care informează conștiința în loc de a fi formată de ea”.\*\* Cu alte cuvinte, fenomenologii afirmă legătura dintre structurile formative ale conștiinței și lume. Arhetipul este, în această accepțiune, model acosmic și, uneori, precosmic, al obiectelor reale. El nu este un dat

adoptă, cum vom arăta în lucrarea de față, și Eliade; a se vedea, în acest sens și Sabina Fănararu, *op. cit.*, p. 8.

\* Spineto este mai tranșant în a explica modul de gândire specific lui Eliade: arhetipurile sunt esențe fenomenologice, sesizate prin *epoché*, și nu idei platoniciene intuite rațional; a se vedea, Natale Spineto, în *Întâlnirea cu sacralul*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 2001.

\*\* Ugo Bianchi, *La religione nella Storia delle religioni*, vol. 1, Padova, 1975, p. 27, în I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, p. 120.



ontologic, cum îl înțelege Platon, ci un element al conștiinței, făcând posibilă funcționarea acesteia, în calitatea sa de „conștiință a ceva”.

Deși textele lui Mircea Eliade susțin și o astfel de interpretare, nu se poate afirma totuși un singur sens al arhetipului. Însuși istoricul român al religiilor pare a apropia teoria sa despre arhetip de filosofia ideilor platoniciană.\* De foarte multe ori, Eliade identifică ontologia arhaică cu teoria ideilor lui Platon. Filosoful grec nu reprezintă, de fapt, decât o expresie a gândirii arhaice, Platon fiind, prin aceasta, filosoful prin excelență al omului „primitiv”, cel care „trăiește” în paradisul arhetipurilor și al repetării. Thomas Altizer și Adrian Marino susțin o interpretare oarecum platoniciană a ideii de arhetip la Eliade. Cert este că savantul român a folosit termenul de „arhetip” mai degrabă într-o accepțiune ontologizantă, influențat de neoplatonismul lui Eugenio d’Ors. Sensul de „structură a conștiinței” a arhetipului este folosit de Eliade ori de câte ori istoricul român al religiilor explică o situație istorică proprie omului arhaic, deci mai mult din rațiuni metodologice. Este evident astfel că latura obiectivă a arhetipului, ca structură efectivă a Realului, primează față de accepțiunea psihologizantă ori structurală.

Realitatea Ultimă are model arhetipal, iar omul participă, prin diverse acte religioase, la aceasta. Regenerarea periodică a timpului

\* A se vedea, în acest sens, M. Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*. Ricketts consideră că Eliade folosește prima dată termenul de arhetip în această lucrare, din 1943; a se vedea, Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1945*, vol. II, New York, 1988, p. 138 (p. 162, în trad. românească). Totuși, așa cum arată și Natale Spineto, Eliade folosește pentru prima oară termenul de „arhetip” încă din 1937, în lucrarea *Cosmologie și alchimie babiloniană*, cu sensul de model originar, care, prin omologii, unește simboluri diferite; a se vedea, Natale Spineto, *Mircea Eliade – istoric al religiilor*, Editura Curtea Veche, București, 2006, p. 192. Este adevărat însă că din 1943, anul publicării *Comentariilor...* Termenul de „arhetip” intră în vocabularul tehnic al savantului român, dobândind semnificații jungiene și platonice; a se vedea Natale Spineto, *op. cit.*, pp. 192-194; conform cu ceea ce spune Eliade însuși, în *Prefața la Cosmos and History*, New York, 1959: „eu folosesc termenul de «arhetip» exact ca Eugenio d’Ors, ca sinonim pentru «model exemplar» sau «paradigmă»”.

prin ritual are exact acest rol, de a lega existența umană de universul arhetipurilor primordiale și eterne. Arhetipul presupune participare, prin repetare, la realitatea sacră. Tocmai de aceea arhetipul nu se reduce doar la o structură preformală a conștiinței; el este și o realitate ontologică, chiar înainte de a fi o intuiție originară a omului religios. Nu numai că arhetipul „centrează” gândirea, reducând-o la teme mitologice, la imagini sau simboluri, dar influențează, în același timp, și orientarea generală a omului religios în fața existenței, fiind o paradigmă, un prototip regenerator.

Revenind la semnificațiile diverse date ideii de arhetip de istoricul român al religiilor, se constată o evoluție în timp a conceptului, înțeles inițial în manieră platoniciană, ontologică, iar mai târziu în accepțiune psihanalitică. Eliade utilizează termenul de *paradigmă* în primele sale scrieri, pentru ca deja în *Mitul reintegrării* (lucrare apărută în 1942) să îl folosească în sensul general de *model preformativ* al conștiinței, posibilitate categorială a acesteia.\*

Așa cum afirmam și mai sus, istoricul român al religiilor oscilează între înțelegerea arhetipului ca structură ontologică și interpretarea sa ca *model categorial al conștiinței*, și aceasta din rațiuni metodologice. Începând cu lucrarea *Mitul reintegrării*, Eliade a realizat importanța găsirii unei idei centrale, capabile a organiza întregul material de care dispune un istoric al religiilor. Arhetipul și ideea mai generală de sacru sunt categorii obiective, dar și deducții fenomenologice, care oferă un oarecare caracter științific ansamblului unei opere. Începând cu anii '50, când Eliade deja se decisese să urmeze calea cercetării științifice, abandonând posibila carieră de scriitor, ideea de arhetip se va regăsi constant în scrierile sale. Nu înseamnă însă că acest concept se va cristaliza imediat într-o unitate de sensuri. Eliade se va distanța treptat de sensurile

\* Despre sensurile ideii de arhetip la Mircea Eliade, a se vedea Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 55 și urm. și Doina Ruști, *Dicționar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*, ediția a treia revăzută și adăugită, Editura Tritonic, București, 1995.



psihanalitice ale arhetipului, pentru a trece la o caracterizare „morfologică” a conceptului. Nici nu se putea altfel: materialul religios divers studiat impunea găsirea unor semnificații complexe, care nu se puteau reduce la perceperea arhetipului ca model transcendent al conștiinței. Îmbinând teoria fenomenologică cu cea morfologică, aceasta din urmă inspirată din lucrările cercetătorului olandez Gerardus van der Leeuw dar și din filosofia lui Goethe, Eliade va concepe arhetipul ca o *categorie morfologică*, rezultată din descrierea fenomenelor religioase. În acest sens, arhetipul este obiectul cercetării istorice, esența fenomenelor religioase, invariantul repetitiv al formelor temporale. Categorie transcendentă, dat *a priori*, dar și structură a imaginarului, arhetipul primește și determinarea unei *structuri transconștiente*, cu rol ontologic, creator, dar și metodologic. Cu alte cuvinte, această nouă orientare, prezentă în special în scrierile de maturitate, culminând cu monumentalul *Tratat de istorie a religiilor*, surprinde arhetipul ca pe o structură organizatorică a conștiinței, dar și ca model real ontologic, structură repetitivă, model precosmic și acosmic, la care se referă sau se conformează „ceva”. Eliade realizează, astfel, o sinteză între transcendentalismul preconceptual și acosmismul ontologic de sorginte platoniciană. Ceea ce rezultă este o categorie preformativă, morfologică și anistorică, menită să descrie esența fenomenului religios.

Așa cum am văzut în subcapitolul despre simbol, sistemul în care se integrează orice fenomen reduce multitudinea de imagini la un motiv central, cu rol de arhetip creator. Arhetipul este schema comună tuturor religiilor, scenariul acestora.\* Simbolul, ca și mitul, unește realități contradictorii în esență, prin intermediul unui arhetip, cu rol de *coincidentia oppositorum*. Aceeași schemă se regăsește în toate miturile, de aceea întreaga varietate morfologică se reduce la o unitate sistemică. Arhetipul este creator pentru că modifică structura realității și impune un model de comportament. El joacă rolul

\* A se vedea, în acest sens, M. Eliade, *Mituri, vise, mistere*, p. 220.

de „punct Aleph”, categorie totalizatoare, ce răspunde, în cele din urmă, tendinței lui Eliade de a privi cultura în mod „globalizator”. Surprinderea elementului comun, anistoric, regăsit, prin practica hermeneutică, la nivelul oricărui strat cultural, face parte din esența metodei savantului român.

## 2. Arhetip, simbol și istorie

În calitate de categorie ontologică, arhetipul impune schema generală a oricărei situații istorice: orice fenomen religios pornește de la arhetip și se întoarce la arhetip;\* aceasta este viziunea cică a istoriei, cu ajutorul căreia Eliade concepe timpul și istoria ca repetiții sau variații ale arhetipului primordial. Metoda comparatistă – explicarea similitudinilor dintre diferitele fenomene religioase – se bazează de fapt pe schema prezentată. Arhetipul este structura faptelor religioase, atât ca formă a acestora, cât și ca element fundamental al realității.

Am arătat în capitolele anterioare că orice act de repetiție se reduce, în cele din urmă, la mitul cosmogonic, cu diferitele sale scenarii. În esență, mitul cosmogonic este un simbol arhetipal, repetitiv, care se „spune” de fiecare dată când este vorba de o nouă creație.\*\* În acest context, *arhetipul este, de fapt, situația ontologică primordială, punctul de unde se creează lumea și în jurul căruia se „construiește” istoria*. El poate avea fie rolul de „holomer” – termen consacrat în ontologia nicasiană – fie rol de model organizator, formă perfectă, centru, totalitate ontologică, ce unește toate nivelurile realității

\* A se vedea Figura 1, capitolul VII al lucrării de față.

\*\* Între cuvânt și manifestările creatoare poate fi concepută o legătură magică. Mitul este o poveste exemplară, care, odată „povestită”, irumpe în lumea profană energiile începuturilor. Mitul îndeplinește astfel o funcție magică și își păstrează puterea de a transforma realitatea, menținându-se ca arhetip regenerativ.



Toate formele istorice încearcă să imite arhetipul: „Tocmai această tendință către arhetip, către restaurarea formei perfecte (...) face posibilă istoria religiilor.”\* Credința lui Eliade în instaurarea unei forme perfecte în orice moment istoric, temporal, implică credința în realul general: orice manifestare a sacrului urmează o „logică”, ce se poate caracteriza prin reducerea oricărei instanțe individuale la general; acesta este un mod de gândire totalizator, care îl apropie pe Eliade de historicismul hegelian, dar și de viziunea ontologică a lui Constantin Noica.\*\*

David Rasmussen\*\*\* considera, de exemplu, că în lucrările sale Eliade face cel puțin două asumptii cu caracter metodologic. Într-un prim sens, arhetipul este centrul către care se orientează orice manifestare religioasă. Centrul este creator pentru că atrage la sine realitatea ontologică și existențială. Arhetipul-centru este plinul de energie, matca tuturor lucrurilor, locul de regenerare a lumii și a existenței „istorice”. În al doilea rând, orice fenomen tinde către sistematizare. Am văzut și în teoria simbolului rolul sistemului, ca totalitate a semnificațiilor, în gândirea lui Eliade. Mai trebuie precizată doar ideea conform căreia ceea ce este conceput ca un sistem simbolic de semnificații reprezintă, de fapt, structura invariantă a oricărui fenomen religios, forma perfectă, arhetipul. Această încercare a istoricului român al religiilor de a reduce toate fenomenele

\* M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 151.

\*\* Pentru Constantin Noica, individualul este nesemnificativ din punct de vedere ontologic. Pentru a dobândi importanță în acest aspect, el trebuie să se ridice la nivelul generalului, prin toate determinațiile sale. Doar un individual „supus” generalului poate fi un „model ontologic”; a se vedea Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 254 și urm. Și pentru Eliade, arhetipul, deși se comportă ca o imagine individuală, are importanță doar în măsura în care aduce la sine toate simbolurile. În acest sens, el unește semnificațiile contrare ale imaginilor, oferind consistență ontologică realităților încorporate de aceste simboluri.

\*\*\* David Rasmussen, *Herméneutique structurale et philosophie*, text accesibil la adresa de internet [http://www.numilog.fr/package/extraits\\_pdf/e261832.pdf](http://www.numilog.fr/package/extraits_pdf/e261832.pdf), pp. 100-101.

religioase la o formă ideală este similară preocupării de a descoperi structura unui simbol, esența acestuia, acel atribut ce-l face să fie universal. „Esența” simbolului nu poate fi decât centrul acestuia, structura repetitivă, invariantul istoric al oricărei forme religioase. Acest element, care conferă universalitate simbolului, este însuși arhetipul. El este semnificantul simbolului, centrul unificator al tuturor simbolismelor locale. Prin arhetip, orice simbol local se transformă într-unul universal.\* Istoria poate adăuga semnificații noi unui simbol, dar nu-i poate distruge structura, aceasta fiind eternă și consubstanțială simbolului. Arhetipul este acel *patterns* semnificativ care stă la baza istoriei religiilor; cu alte cuvinte, este *substratul comun realității și al gândirii unificatoare a contrariilor*. Din această formă perfectă rezultă un fascicol de semnificații, care, în mod normal, se supun unui sens principal. Există mai multe centre sacre care se pot concentra într-un singur centru mitic. Hierogamiile, riturile, construcțiile arhitecturale se produc în acest centru mitic.\*\* Pornind de la această schemă metodologică a arhetipului văzut ca centru al oricărei manifestări religioase se poate schița și o filosofie a culturii. Ea s-ar putea baza pe ideea unității arhetipale dintre orice act de creație umană și orice povestire mitică.

Într-o altă accepțiune, prin ideea raportării oricărei forme istorice la arhetipul ei, Mircea Eliade se distanțează de viziunea naționalistă, pe care el însuși o susținea în anii '30. În realitate – și aceasta este atitudinea îmbrățișată total după anii '50 – orice religie, indiferent de forma națională adoptată contextual, nu poate avea pretenția de exclusivitate, întrucât aceleași imagini arhetipale se regăsesc la nivelul oricărei alte religii. Există mai multe centre, de aceeași valoare, de aceea orice poziție exclusivistă cu caracter național

\* Cf. cu M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 203. De exemplu, Crucea, ca simbol universal, joacă rolul de arhetip, pentru că unifică toate semnificațiile simbolice. Rezultă deci că, în gândirea lui Eliade, un simbol universal este sau devine un arhetip.

\*\* Cf. Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2011, p. 221.



ar trebui să fie anulată prin această unitate culturală totalizatoare; imaginile religioase, ca și cele culturale de altfel, sunt bunul comun al întregii umanități.\* Cu alte cuvinte, dacă, în perioada interbelică, Eliade împreună cu unii prietenii ai săi de la Criterion susțineau propășirea culturii române prin ceea ce aceasta are specific, după exil, se poate schița o altă viziune, mai ecumenică, universalistă, centrată pe ideea de arhetip: nu există o idee națională valabilă, decât în măsura în care aceasta se raportează la o formă perfectă, universală. Nu există deci exclusivism naționalist – orice naționalism tinde să se provincializeze, să se transforme într-un fel de „religie secundară”, care nu ia parte la o formă universală. Așa se explică și reticența lui Eliade față de orice ideea națională, după anii '50, precum și lipsa de implicare a acestuia în activitățile culturale din România comunistă.\*\*

\* A se vedea M. Eliade, *Imagini și simboluri*, pp. 197-199.

\*\* În realitate, Eliade nu mai era de acord cu viziunea culturală a generației sale. La întâlnirea din anul 1942 cu Noica, acesta din urmă îi reproșează lui Eliade lipsa de activism, de militantism cultural și critică îndepărtarea acestuia, și a celorlalți foști legionari, de viziunea naționalistă: „Dinu îi acuză (n. B. S., pe Mircea Vulcănescu, subsecretar de stat la Ministerul Finanțelor, și pe alți legionari aflați în funcții importante) că-și fac culcuș comod la adăpostul formulei «noi ne mulțumim să fim tehnicieni și să servim statul sub orice formă ar avea-o el». Dinu îi întreabă: «Ce-ați făcut când a fost ucis Codreanu? Când ați votat Constituția? Plebiscitul?»”, în Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, Editura Humanitas, București, 2006, iulie 1942, p. 133. Eliade însă nici nu mai simțea nevoia să se justifice – lucrările sale, începând cu *Tratatul...*, subliniau importanța arhetipului universal, unic pentru toate culturile. De altfel, în *Memorii*, istoricul român al religiilor lasă să se înțeleagă ideea că puntea de legătură între Orient și Occident nu îl reprezintă bizantinismul creștin, cum greșit credeau legionarii, ci caracterul universal al motivelor civilizației neolitice, care ar reprezenta, în viziunea lui Eliade, primul internaționalism din istorie. Deci, cultura română era chemată de Eliade să participe la cultura universală nu prin ceea ce avea ea specific, ci prin ceea ce avea comun cu aceasta – fondul neolitic, acel „creștinism cosmic”, vizibil în toate cultele populare din Europa. În seria de articole grupate în lucrarea *De la Zalmoxis la Genghis-Han* apare această viziune universalistă, totalizatoare, a culturii române, care se integrează, prin fondul comun tuturor religiilor, la cultura universală. Devenind adeptul „culturii planetare”, care ar păstra fondul arhaic, Eliade nu renunță la cultura română; numai

Prin arhetip, orice istorie locală se transformă în istorie universală. Eliade vede în această idee explicația supraviețuirii poporului evreu în istorie – atâta timp cât o istorie provincială a fost transformată de creștinism în istorie universală s-a depășit naționalismul exclusivist și s-a trecut de la planul mântuirii individuale la cel al mântuirii universale. Istoria devine, în acest fel, locul privilegiat al manifestării Sacrului, al revelației divine. Programul cultural asumat de Eliade are, deci, un mesaj universal.\*

Într-o altă accepțiune, prin raportarea la arhetip, orice simbol devine universal. Crucea, Pomul Vieții, Golgota, departe de a fi doar simboluri creștine, sunt arhetipuri regăsite, în forme diferite, în toate credințele religioase. Culturile se salvează prin ceea ce au universal, adică prin arhetip: „orice istorie locală poate deveni sfântă, dacă este o istorie exemplară, adică dacă reia și desăvârșește imagini transpersonale”.\*\* Arhetipul asigură continuitate și permanență simbolului. Eliade nu consideră niciodată simbolul ca pe un concept izomorf, separat de formele sale istorice de manifestare. Simbolul se împlinește și se manifestă activ în istorie. Arhetipul, adică structura permanentă a simbolului, este scheletul ce susține istoria și, în același timp, de unde începe creația. Acesta conservă structura unei creații, ca, de altfel, orice formă culturală, indiferent de momentul temporal în care își face apariția. În realitate, istoria, ca și creația, nu reprezintă altceva decât varietățile

că nu se mai plasează pe poziții exclusiv naționaliste, ci pe coordonatele unei filosofii a istoriei. În acest sens, critica celor care susțin naționalismul implicit, de factură legionară, de după 1950, al lui Eliade – Daniel Dubuisson, Adriana Berger sau Moshe Idel – nu ține cont de ecumenismul concret al acestuia din a doua perioadă a vieții. Acești critici își fundamentează poziția utilizând argumentul implicării lui Eliade în politica legionară, în anii '30, implicare ce ar dauna rigurozității științifice a operei savantului de mai târziu.

\* Puntea dintre Occident și Orient este descoperită cu prilejul experienței indiene, fiind una dintre „lecțiile” Indiei.

\*\* M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 209. A se vedea și Guilford Dudley III, *op. cit.*, pp. 120-121.



unui arhetip, forma constantă a oricărei imagini sau a fiecărui comportament.

Eliade, de altfel, nu este interesat de dezvoltarea istorică a unui fenomen, de ordinea sau de succesiunea evenimentelor, ci doar de „forma” apariției lor. Dacă, pentru Pettazoni de exemplu, arhetipul este condiționat istoric, pentru istoricul român al religiilor forma conservă structura, o dezvoltă într-un fel prin fiecare manifestare istorică. Această viziune structuralistă a istoriei, văzută ca manifestare a aceleiași forme repetitive și invariante, nu conduce însă la o concepție dialectică despre timp. Istoria nu își împlinește sensul printr-o evoluție constantă, ci poate fi chiar locul unde se manifestă sacrul. Eliade, departe de a fi un „dialectician” istoricist, este orientat către o viziune ciclică, atâta timp cât istoria repetă, mereu, aceleași forme. Totul tinde către arhetip, de aceea nu există o sinteză ultimă, de tipul unui al treilea termen.

Concepția despre istorie a lui Eliade este mai degrabă integratoare și ciclică decât sintetică: evenimentelor li se pot sustrage o structură comună, redundantă. Acest lucru nu implică ideea că istoria se repetă: evenimentele sunt diferite, ca și semnificațiile unui simbol sau creațiile artistice – ceea ce le unifică pe acestea este forma, arhetipul la care acestea se reduc. Și am văzut în capitolul anterior că acest arhetip este sau, cel puțin, are legătură cu mitul cosmogonic. Istoria nu este decât o repetare a cosmogoniei, la fel ca și creația artistică. De exemplu, tendința artei moderne de a distruge formele se explică prin cosmogonie: orice act care imită haosul inițial este un act creator: aglutinarea formelor este asemuită de Eliade cu Haosul precosmogonic, din care ia naștere lumea.

Savantul român este convins că atâta timp cât arhetipul se păstrează, el dă naștere unei creații originale. La fel, și orice act istoric se justifică prin arhetip: un eveniment care pare a nu avea niciun sens, cum ar fi, de exemplu, războiul, poate fi înzestrat cu un sens sau poate avea cel puțin o explicație, chiar dacă aceasta este oarecum paradoxală. Războaiele se integrează și ele unei imagini arhetipale,

ce implică o disoluție absolută a formelor istorice. Urmând aceeași schemă a imaginii regeneratoare, se poate vorbi despre apariția unei noi lumi din haosul instaurat de catastrofa nucleară, de exemplu. Raportarea la imaginea absolută a cosmogoniei explică aspectele iraționale ale istoriei: orice act aparent fără niciun sens se înscrie într-un fel de logică transpersonală, care face să se unească, în mod tainic, contrariile.

Această viziune nu este deloc departe de historicismul lui Hegel, pentru care tot ceea ce este real este și rațional. Pentru Eliade însă, tot ce e real coincide cu repetiția unui act primordial sau a unei structuri universale. Însă nu Spiritul Universal impune logica istoriei, ci dialectica sacru-profan, în care nu există un termen de sinteză, ci o *coincidentia oppositorum*, de tipul chiar a unei confuzii ontologice. Totul tinde către o formă pură: acest lucru pare a salva orice fenomen de contingentă. Am văzut că, în mod paradoxal, forma anistorică descrie istoria și fenomenul. Din perspectivă arhetipală, totul devine semnificativ. De exemplu, aspectele aberante ale orgiei rituale sau ale ceremoniilor de sfârșit ori de început de an au semnificație transistorică, la fel ca și orice manifestare irațională din istorie, fapt explicat de Eliade în *Tratat*.<sup>\*</sup> Această viziune apropiată de historicismul lui Hegel nu vine însă în justificarea rațională a istoriei. Istoria în sine nu are valoare, nu poate salva omul. Adevărata istorie este mito-istorie, care reține doar gesturile arhetipale ale ființelor primordiale, repetându-le la nesfârșit.<sup>\*\*</sup>

De altfel, Eliade încearcă să recupereze istoria, stabilindu-i sensul oarecum în afara ei. Evenimentele transistorice sunt arhetipurile recurente ale timpului. Acesta din urmă își câștigă sensul numai dacă poartă cu sine urmele „atemporale” ale sacrului. Timpul profan

<sup>\*</sup> „Nu există formă religioasă (n. B. S., și nici istorică, am completa) care să nu tindă să se apropie cât mai mult posibil de propriul său arhetip, adică să se purifice de aluviunile și sedimentele sale istorice. Orice zeită tinde să devină o Mare Zeită, încorporând toate atributele și funcțiile pe care le comportă arhetipul Marii Zeițe”, p. 359.

<sup>\*\*</sup> *Ibidem*, pp. 312-313.



este „materia” lumii, în care se „încarnează” arhetipul creator. Orice legătură a timpului cu sacrul implică, însă, o autentică *renovatio*: istoria se transfigurează, timpul o ia de la capăt, iar natura devine scena unde se produc „rupturile de nivel”.

Nimic în opera lui Eliade nu lasă să se întrevadă o viziune unilaterală, de tipul atemporalității sau istoricității, cum crede, printre alții, Douglas Allen. Întotdeauna savantul român unește contrariile, gândește istoria ca epifanie a arhetipului, iar acesta din urmă își construiește semnificația numai într-un raport direct cu istoria. Se păstrează, totuși, ideea că orice contact dintre sacru și profan este locul de început, de unde se (re)creează lumea, se (re)generează timpul: „În aspirația de a reîncepe o viață nouă în sânul unei creații noi – aspirație fățiș prezentă în toate ceremoniile de sfârșit și început de an – străbate și dorința paradoxală de a reuși să se inaugureze o existență anistorică, adică de a putea trăi exclusiv într-un Timp sacru, ceea ce înseamnă a proiecta o regenerare a întregului timp, o transfigurare a duratei în eternitate”.<sup>\*</sup> Sensul întoarcerii la origini nu este acela al defetismului, în sensul blagian al refuzului istoriei (atitudinea anabasică), ci o reevaluare a timpului profan, o restaurare a duratei, mai bine spus, o „lucrare împreună” a sacru-lui cu profanul. Sacrul impune sensul, iar profanul oferă scena de manifestare, semnificația, forma de exprimare. În cele din urmă, arhetipul este modelul ontologic perfect, *locul* începuturilor, unde contrariile se conjugă. El este centrul, unde timpul curge fără durată; reprezintă, deci, „forma” încarnată în timpul profan, care-l transfigurează, transformându-l în eternitate. Împlinirea modelului are loc însă în temporalitate. Mai mult decât atât, arhetipul *este* el însuși o istorie, întrucât conține gesturi, acte care s-au întâmplat.<sup>\*\*</sup>

<sup>\*</sup> *Ibidem*, p. 313

<sup>\*\*</sup> M. Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 113; la Eliade, forma urmează deseori materia, fenomenul. Astfel, orice arhetip se împlinește în mai multe tipuri de comportamente profane; de exemplu, arhetipul androginiei se poate realiza în comportamentele aparent banale: căsătoria, dragostea, orgia, actul sexual sau alchimia. Manifestări istorice diferite îndeplinesc același rol, fapt ce demonstrează

Raportate la acestea, evenimentele cotidiene dobândesc semnificații transmundane.

### 3. Arhetipul, *coincidentia oppositorum* și ecumenismul religios

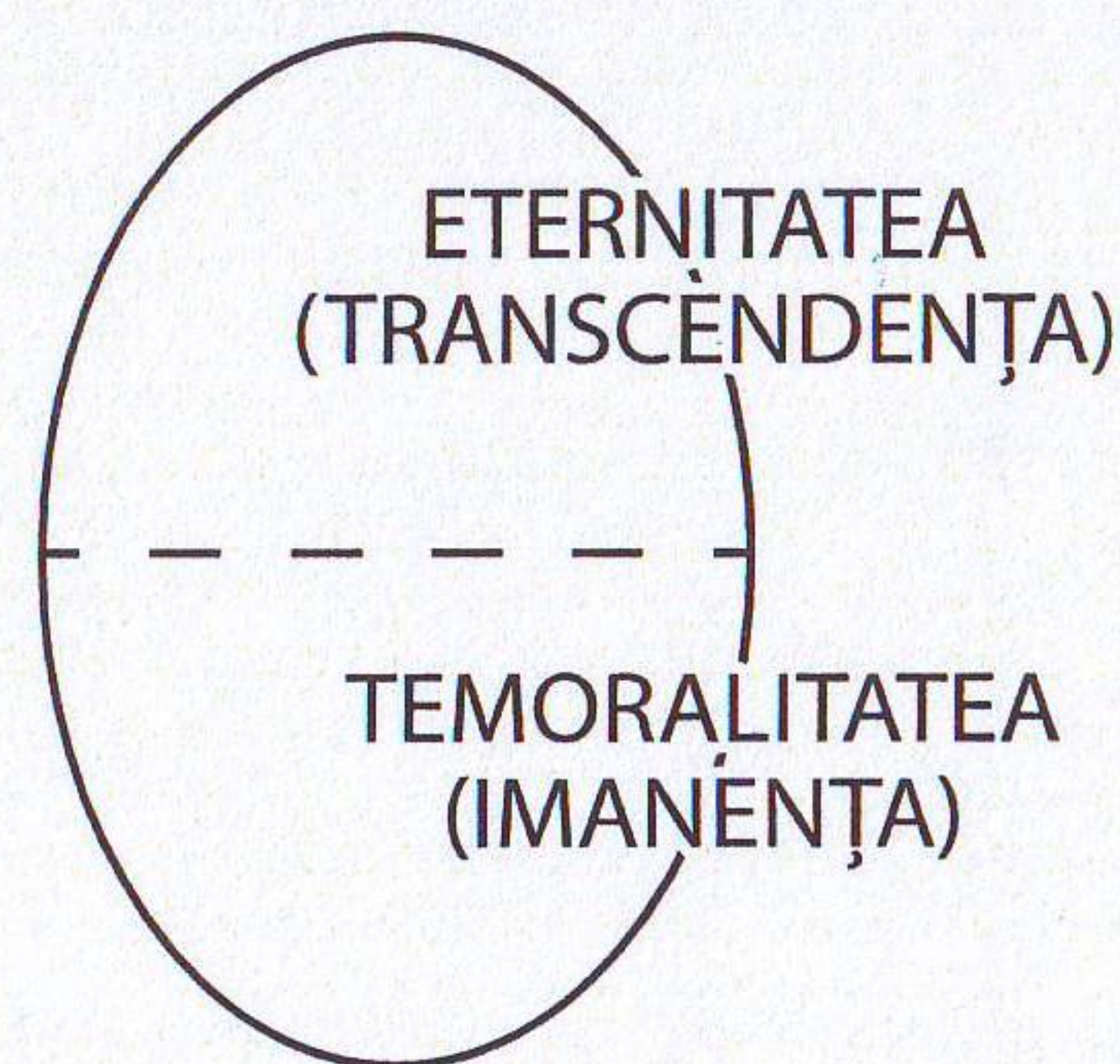
Orice manifestare fenomenală este arhetipală – ideea aceasta este una dintre premisele metodologice ale lui Eliade. Nu putem înțelege un fenomen fără a-l integra într-un sistem, într-o structură recurentă. Arhetipul poate fi recognoscibil, întrucât lasă urme în istorie, urme ce pot fi descifrate. Scopul analizei comparative a religiilor este căutarea acelui element universal manifestat în fiecare fapt particular.<sup>\*</sup> Arhetipul fenomenului reprezintă obiectul de studiu al istoriei religiilor și oferă și criteriile științificității.

Istoria este, în fond, o imitare variată a acelorași structuri perene – totul se integrează într-un sistem unitar de semnificații, în care arhetipul este chiar sistemul integrator. Această structură invariabilă și eternă face posibilă interculturalitatea, dialogul, ca elemente de bază ale istoriei religiilor. O structură stabilă nu înseamnă însă și un sistem de semnificații stabil. Dialogul este, în cele din urmă, o manifestare a unității limbajului, locul unde arhetipul unificator *se comunică*. Din perspectiva umanismului religios, istoria și mitologia, limbajul și simbolul se împletesc într-o *coincidentia oppositorum*, instrumentul logico-discursiv al structurii universale și eterne. *Coincidentia* este dedusă din însăși esența arhetipului etern, dar aplicat temporalității, genotop și cronotop, transcendent și imanent, asemenea simbolului.

caracterul unificator al arhetipului, care este o paradigmă pentru orice tip de comportament, nu numai pentru cel religios.

<sup>\*</sup> A se vedea și Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, p. 39.



**Figura 6** – Unitatea contrariilor în structura arhetipului

**Explicație:** Arhetipul îmbină armonios timpul și eternitatea. În cele din urmă structura sa este o coincidentia oppositorum cronotopică.

Figura confirmă ideea Sabine Fânaru, unul dintre noii cercetători ai operei lui Mircea Eliade: „arhetipul originii nu reprezintă doar un moment absolut și reversibil, reprezentare aniconică (nfigurativă) a transcendentului, ci e un cronotop informal transcendent și transcendental, din care se desface un fascicul de semnificații (...)”.<sup>\*</sup> Sacrul irumpe în prezent, iar spațiul locuit de ființele primordiale devine o *renovatio* infinită. Arhetipul este locul permanenței, spațiul absolut repetabil, centrul primordial care se actualizează cu fiecare aducere aminte. Prin simbolistică se leagă memoria unui spațiu de prezența unui alt spațiu, din împletirea dintre sacru și profan rezultând o lume ce se regenerează continuu. Imaginea arhetipului este cea a șarpelui Uroboros autodevurator și cronotopic. Arhetipul este locul unde spațiul se transformă în timp, formând momentul clipei, *nunc stans*.

Mircea Eliade folosește paradoxala dialectică sacru-profan ca instrument literar; arhetipul nu numai că se actualizează în permanență, dar regenerează și fiecare moment istoric. Convingerea istoricului român că sacrul este un substrat al schimbărilor tuturor

<sup>\*</sup> Sabina Fânaru, *op. cit.*, pp. 9-10.

lucrurilor îl apropie de poziția monistă. Totuși, Eliade face prea puține speculații metafizice; scopul lui este mai degrabă acela de a fundamenta o filosofie a istoriei care, treptat, să se transforme într-un mesaj ecumenic, pe aceeași filiație intelectuală cu Tilich sau Berdiaev. Dacă, pentru primul, orice religie exprimă o nostalgie a „întoarcerii la origini” și, în cele din urmă, toate religiile se vor întoarce în timpul originar de unde au izvorât, iar pentru gânditorul creștin Berdiaev, universalitatea religiilor se bazează pe lucrarea liberă și împăciuitoare a Sfântului Duh, ce transfigurează istoria, pentru Eliade, rolul arhetipului în revelarea semnelor sacralului, evidente în cultură și în comportamentul omului, este unul semnificativ. Istoricul religiilor pune arhetipul în centrul concepției sale despre ecumenicitate.

Arhetipul nu numai că este un semn al permanenței sacralului în lume, dar impune și sensul, „destinul” istoriei. Iar acest sens nu se reduce la imitare și repetiție; se poate regăsi și într-un text, o narațiune, un eveniment sau într-un element al experienței. Cu alte cuvinte, arhetipul explică tot, iar logica sa, care este cea a coincidenței contrariilor, devine fundamentul dialecticii sacru-profan. Eliade depășește, astfel, ecumenismul creștin, susținând o poziție culturalistă: sacralul, împreună cu modelul său recurent, arhetipul, se distribuie în istorie, poate fi recuperat prin *anámnesis*, în fiecare text sau prin comportament.<sup>\*</sup>

Din arhetip se desprinde, așa cum am mai precizat, o multitudine de semnificații, toate fiind în legătură cu ideea de sacru. Observăm cum la Eliade, poate mai bine decât la oricare alt gânditor, metoda istoriei religiilor se sprijină pe asumptii ontologice. În cazul teoriei despre arhetip, așa cum rezultă din mai multe lucrări ale savantului român, ontologia este esențială pentru înțelegerea comportamentelor religioase. Deci nu este de ajuns să spunem că

<sup>\*</sup> I. P. Culianu, înțelegând foarte bine această viziune despre arhetip, inițiază chiar o nouă metodă de interpretare a textului, mitanaliza, continuând ideile maestrului său.



prin imitație se ajunge la arhetip, ci că imitația, repetarea, revelează, în esență, ontologia în care crede Eliade: „Un obiect sau un act devine real în măsura în care imită sau repetă un arhetip.”\* Repetarea arhetipurilor este ceea ce Eliade numește „mitul eternei reînțoarceri”. Lucrurile se repetă la infinit, iar această sentință este valabilă nu doar pentru omul religios. Repetiția nu este o roată care se învâрте în gol așa cum este, de exemplu, pentru Nietzsche și pentru toți nihilistii; pentru Eliade, ea are sensul de participare a omului la Realitatea eternă. Repetiția impune norma religiozității, dar este și un criteriu de evaluare ontică a lucrurilor: un lucru este real dacă participă, prin imitare, la modelul său ceresc, teorie ce reprezintă, în esență, un platonism *sui-generis*.

Arhetipul se poate recrea prin imitație – aceasta este principala sa caracteristică. Fără să denote un indicator redundant, repetiția este un fapt de creație. Acest fapt poate fi lesne înțeles dacă observăm ce anume se repetă în fiecare comportament religios: un mit cosmogonic. Reiterând momentul creației, lumea se regenerează – este încă o dovadă a viziunii magice a lumii pe care o împărtășește Eliade, precum oamenii societăților arhaice. Cosmogonia joacă rol de model exemplar pentru toate acțiunile și situațiile ce vor repeta acest eveniment primordial. Dacă imitarea modelului sacru ar fi fost doar o caracteristică a omului religios, acest fapt nu ar fi fost foarte important; sunt foarte mulți oameni care nu-și asumă condiția religioasă și, în acest sens, imitația nu ar avea valoare universală. Eliade realizează însă o generalizare interesantă: *nu numai faptele omului religios sunt imitații ale modelului arhetipal; întreaga creație culturală a omului, simbolurile reproduse de el la nivel inconștient trimit către un arhetip central*. Arhetipurile se pot regăsi la nivelul inconștientului. Nu este necesară întoarcerea către sine; simplul contact cu mitul declanșează anamneza. Prin recitarea rituală sau

\* În M. Eliade, *Mitul eternei reînțoarceri*, p. 15.

prin simpla povestire a mitului, arhetipul ajunge de la nivelul inconștientului la suprafața conștiinței.\*

Se poate impune, astfel, o primă concluzie: conștiința poate doar să surprindă fenomenul, ea fiind întotdeauna o conștiință intențională („despre ceva”), dar nu are capacitatea de a recunoaște arhetipul. Cum e posibil, deci, ca pe plan rațional să fie surprinsă o realitate supraconștientă? Eliade introduce în acest context conceptul de *transconștiință*. Transconștiința este, de fapt, conștiința religioasă care își recunoaște arhetipurile – este o realitate pe jumătate ontologică, pe jumătate psihologică, în care simbolurile se reunesc într-o primordială unitate. Conștiința sesizează unitatea (de aceea transconștiința și inconștientul nu se identifică), dar nu-i pătrunde semnificația (deci nu este propriu-zis o „conștiință a ceva”, atâta timp cât obiectul este incognoscibil). Ideea de transconștiință, preluată de Eliade din yoga, vine să explice cum un simbol afectează conștiința. La nivelul transconștiinței – un fel de „conștiință enstatică”, modificată – se produce „ruperea de nivel”; tot aici se poate sesiza unitatea primordială dintre contrarii și tot la acest nivel orice formă istorică se „purifică”, transformându-se într-un act religios. Această concepție este dominantă în gândirea lui Eliade încă din primele sale lucrări științifice: „orice act religios ca și orice act magic se reduce la o *rupere de nivel* (s. a.) – realul coincide cu non-realul, totul cu partea, eternul cu efemerul etc.”\*\* Ideea de transconștiințiozitate reprezintă una dintre cheile epistemologice ale gândirii lui Eliade.\*\*\* Ea se aplică atât unei probleme ontologice – arată modul cum se manifestă sacrul, influențând conștiința omului religios, cât și comportamentelor arhaice: recunoașterea sacrului conduce la transformarea unui personaj istoric în erou mitic sau

\* A se vedea și David Cave, *op. cit.*, p. 82

\*\* În M. Eliade, *Comentarii la legenda meșterului Manole*, în *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, p. 446; de asemenea, și în *Tratat de istorie a religiilor*, de același autor, ediția citată, p. 360.

\*\*\* Și în opinia lui G. Dudley, *op. cit.*, p. 114.



a unui eveniment istoric în istorie exemplară. Altfel spus, originea arhetipurilor se regăsește în primul raport al omului cu cosmosul, în momentul în care individul ia cunoștință de poziția sa în cosmos.\*

Eliade consideră că această raportare a omului arhaic la realitatea arhetipului reprezintă principalul mod de a fi creator al individului. Repetiția, imitarea modelului primordial și reducerea oricărui act la simbolismul religios sunt constantele creației, în general, și ale celei folclorice, în special. Arhetipul se regenerează continuu, fiind un model pentru orice act de creație populară. În realitate, a te supune unui model creator și regenerador înseamnă, în viziunea lui Eliade, a păstra în orice act creator o imagine universală, arhetipală, care, reprodusă în permanență, dă naștere la noi și noi forme.

Dacă inițial Mircea Eliade a fost preocupat de formele a priori ale gândirii populare, mai târziu, savantul român a extins ideea creativității omului prin întoarcerea la arhetip; creația este impersonală, arhetipică. Arta este *mimesis*, dar nu al Naturii, ci al formelor pure, anistorice. Individualul, în speță forma creatoare, se supune generalului, înțeles ca o categorie arhetipală. Interesant este că, aproximativ în aceeași perioadă, Constantin Noica își concepea modelul său ontologic, în care individualul se împlinea prin general. Istoricul român al religiilor îmbrățișează și el această idee: în fond, întoarcerea la arhetip regenerează individualul. În *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Eliade constată diferența dintre mentalitatea arhaică și cea modernă: mentalitatea populară reține individualul în măsura în care acesta repetă un arhetip și în care se integrează în sistemul de semnificație simbolic. Creația este, în acest sens, o „uitare de sine”, o pierdere, mai degrabă decât o recâștigare, a individualului. Manifestându-se creator, omul este „vocea” sacralului în lume; el construiește conform normei arhetipice, pictează, sculptează după niște modele eterne (chiar și pictura contemporană, aniconică, nonfigurativă, se întoarce, după opinia

\* A se vedea, M. Eliade, *Comentarii la legenda meșterului Manole*, p. 143 și aceeași idee în *Mitul reintegrării*.

lui Eliade, la un model precosmic, haosul primordial), scrie pentru a „aminti” de arhetipuri etc.

În articolele scrise în ultima perioadă a vieții, grupate în lucrarea postumă *Briser le toit de la maison*, Eliade s-a arătat preocupat de raportul existent între creația umană și arhetip. Astfel, convingerea ultimă a savantului român a fost că arhetipurile, miturile și simbolurile își prelungesc existența în creațiile moderne. Acestea nu presupun originalitate, ci repetare, constanță arhetipică și orientare către o formă perfectă. Cultura poartă cu sine, în mod latent, această formă perfectă, către care tinde, ca spre un ideal de perfecțiune, orice creație.

Fiind în esență cosmocrator, în măsura în care este regenerador, arhetipul semnifică existența umană și o îmbogățește. La toate nivelurile, acesta continuă să valorifice existența și să creeze noi valori culturale, ceea ce înseamnă că „Absolutul nu ar putea fi extirpat: e susceptibil doar de degradare. Și spiritualitatea arhaică supraviețuiește, în felul său, nu ca act, nu ca posibilitate de împlinire reală pentru om, ci ca o nostalgie creatoare de valori autonome: artă, știință, mistică socială etc.”\* Pentru fiecare dintre aceste domenii ale vieții există câte un arhetip creator. De exemplu, Dionysos este arhetipul eroului, în raport cu care orice personaj literar se inițiază. Scenariul inițiativ al lui Dionysos impune modelul tematic, miezul oricărui roman modern. Ideologiile contemporane urmează și ele un arhetip: al creației, al Vârstei de Aur sau al eroului civilizator. Mai mult chiar, însăși existența umană este arhetipică: omul recunoaște în viața sa un fel de *pattern* al situațiilor sale; integrând acest model în proiectul personal de viață, individul își poate orienta corect existența, înțelegând semnele manifestării sacralului. Eliade este, de altfel, încrezător în capacitatea omului de a se întâlni cu sacralul, la nivelul transconștiinței la care are uneori acces, prin intermediul

\* M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 336.



unor tehnici speciale sau prin salturi calitative în interiorul propriei sale vieți.

Arhetipul se dezvăluie, în cele din urmă, ca o armonie de imagini contrare, reduse la un simbol principal. Felul cum se realizează coincidența contrariilor în arhetip ne este sugerată de una dintre cele mai impresionante sinteze ale umanității – sinteză posibilă tot pe baza unei *coincidentia oppositorum* regăsite în structura Universului – ideea de *Magna Mater*, Zeiță a Naturii. Am ales acest exemplu, folosit deseori de Eliade, pentru a exemplifica modul „alchimic” de realizare a coincidenței contrariilor, ca principiu unificator, în cadrul unui simbol arhetipal. *Magna Mater*, ca Divinitate a Totului, este, în opinia lui Eliade, primul ecumenism din istorie. Marea Mamă, Zeița ce încorporează în principal semnificații ale unei societăți agricole, de tip matriarhal, regăsite în diverse culte ale fertilității, orgiastice, se transformă cu timpul, din zeitățe a pământului în mamă a tuturor zeilor și a oamenilor, deopotrivă. De fapt, transformarea zeiței se înscrie într-o schemă generală a simbolului. Conform acesteia, orice zeiță locală devine universală, păstrându-și vechile funcții și încorporând și alte semnificații, date de geniul creator uman, în conformitate cu timpul istoric al realizării sintezei. *Magna Mater* are, în acest sens, rolul „formulei care unifică” toate contrariile, prin contrarii înțelegându-se semnificațiile diferite, de cele mai multe ori contradictorii.\*

Exemplul luat din scrierile lui Eliade ne sugerează faptul că se pot stabili mai multe înțelesuri ale coincidenței contrariilor. În primul rând, principiu unificator se regăsește la nivelul *structurii* arhetipului. Arhetipul este format dintr-o succesiune impresionantă de imagini, simboluri, din semnificații divergente sau convergente, raportate la o *temă unică*, totalizatoare – în exemplul prezentat, tema *Magna Mater* ca Divinitate a Totului. *Totul* are funcția unui principiu al infinitului, din care rezultă un fascicul de semnificații

\* M. Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 20.

contrare sau unitare. Această caracteristică a arhetipului, de a recrea în permanență semnificații pornind de la o temă centrală, este și esența morfologismului, pe care Eliade îl preia, ca metodă, de la Goethe. Totuși, „viziunea lui Eliade se deosebește de cea goetheană, întrucât renovarea nu implică doar întoarcerea la străvechile Mume; ci legându-se deopotrivă de ideea arhaică de *renovans*, acest cronotop este în același timp mobil și ecumenic: el rupe spațiul printr-o multitudine de centre și durate prin aducerea în prezentul istoric a prezentului sacru”.\* Prin această viziune, mai mult speculată din exemplul prezentat, Eliade poate fi un reper contemporan pentru modul în care metoda fenomenologică se poate transforma într-un postmodernism *sui-generis*, în măsura în care se presupune existența mai multor centre creatoare, în funcție de atitudinea omului față de sacru.\*\*

*Coincidentia oppositorum* se realizează nu numai prin reducerea la o temă unică a semnificațiilor, ci și prin unitatea semnificațiilor contradictorii a imaginilor ce provin din mai multe surse religioase. Acest tip de *coincidentia oppositorum* nu este doar structural, regăsit în arhetip; el poate fi și *funcțional*, atâta timp cât este un principiu esențial al istoriei religiilor. Arhetipul unește imagini diverse pentru că simbolul însuși care stă la baza lui integrează imagini contrarii.\*\*\* Mai mult chiar, simbolul creează *coincidentia*, prin concilierea dintre două lumi opuse, una vizibilă și alta invizibilă.

Arhetipul realizează și o altă sinteză, unificând realitățile conciliate într-o nouă formulă, ecumenică. Marea Mamă este o imagine centrală în toate religiile primitive, dar și în tradițiile populare

\* Sabina Fînar, *op. cit.*, p. 14.

\*\* Faptul că omul se comportă diferit, dar de fiecare dată creator, este una din constantele teoretice ale gândirii lui Eliade. Totuși, nu poate fi vorba de un postmodernism în structura gândirii profesorului de la Chicago, atâta timp cât lipsa de privilegieri a vreunui centru nu impune un instanteism sau relativism metodic, ci, dimpotrivă, din acest polimorfism, se poate extrage o lege *a priori*, o constantă hermeneutică, aceea a reducerii semnificațiilor diverse la o temă unică.

\*\*\* A se vedea subcapitolul despre simbol, în capitolul curent al lucrării de față.



creștine (cultul Fecioarei) sau budiste (tantrismul). Totuși, reprezentările sunt diverse: Isis nu coincide cu Maria și nici cu Sāhkti, dar, cel puțin simbolic, ele sunt Zeița-Mumă, proniatoarea Universului. O imagine unică explică toate celelalte imagini. Arhetipul pune astfel bazele unui ecumenism cultural. Istoria religiilor este posibilă doar dacă se acceptă această *coincidentia oppositorum*, ca unitate de imagini contrarii, cu trimitere directă la o religie naturală, căreia Eliade, de altfel, îi recunoaște dreptul la existență. Religia naturală susține ideea că toate religiile au un filon comun. În opinia lui Eliade, această unitate nu provine în mod necesar dintr-o sursă comună, ci este mai degrabă efectul transconștiinței, ca patrimoniu comun al umanității, în care există aceleași arhetipuri, regăsite nu doar în religii, ci și în nostalgiile și așteptările noastre. Vorbind despre religii, savantul român are în vedere, de fapt, religiozitatea.

Cultul Marii Zeițe impune însă și o *coincidentia oppositorum* regăsită în experiența religioasă ce decurge din înțelegerea acestui cult. Semnificația directă a arhetipului creator de sensuri al Marii Zeițe ar fi răsturnarea valorilor și instaurarea haosului prin coincidențe contrarii pe toate planurile: „experiența religioasă realizată în cultele agricole făcea să coincidă suferința trupească cu beatitudinea spirituală”.<sup>\*</sup> Sensurile se întrepătrund, realitatea se ajustează până când se transformă într-un punct care semnifică unitatea începuturilor. În acest punct, normalitatea coincide cu desfrâul, durerea cu beatitudinea s.a.m.d. Zeița Timpului și a Destinului este, în cele din urmă, un arhetip al Totului fără de început, care declanșează toate comportamentele și deschide un mănunchi de semnificații, multe dintre ele contrare între ele.

Pe plan ontologic, *coincidentia oppositorum* în structura arhetipului este o *totalizare de niveluri*, unificate într-un centru arhetipal. Centrul face posibilă repetiția, prin care se aduce în planul contingentului modelul etern și imuabil al comportamentul religios.

<sup>\*</sup> M. Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 32.

Repetarea arhetipurilor este ceea ce Eliade numește „mitul eternei reîntoarceri”. Arhetipul impune, astfel, și sensul comportamentului – forma arhetipală explică totul și către ea se îndreaptă gesturile omului. Totul se reduce însă la presupuziția existenței unei unități a Cosmosului, o unitate de niveluri ontice, *coincidentia oppositorum*, epifanie a sacrului, o formulă simplă a întregii realități. Arhetipul este ecuația care unifică spațiul și timpul, este punctul de început, unde se concentrează toate energiile creatoare ale Cosmosului, punct cosmogonic, centru spațio-temporal ce conciliază în mod absolut toate contrariile.



## VIII. *COINCIDENTIA OPPOSITORUM* ȘI NOUL UMANISM

### A. *Coincidentia oppositorum* ca model biografic

Am arătat în paginile anterioare că simbolul coincidenței contrariilor este arhetipul cosmocrator al operei lui Mircea Eliade. Că reprezintă un limbaj privilegiat despre sacru, că este înțeles ca un principiu ontologic care „susține” orice situație existențială sau că are rol de centru al înțelegerii de tip hermeneutic ori de concept al totalității simbolului, *coincidentia oppositorum* oferă sensul către care trebuie să se îndrepte orice exegeză despre opera lui Mircea Eliade. Aceasta din urmă, așa cum am mai afirmat, se desfășoară în jurul ideii-arhetip de „totalitate”, indicând o abordare „totală” a lucrărilor istoricului român al religiilor, din perspectiva tuturor sensurilor implicite ale operei sale. Cum o gândire a „totalității” nu este posibilă din cauza limitelor temporale sau spațiale – pe de o parte, orice cercetare despre un autor nu poate surprinde totul, iar, pe de altă parte, se desfășoară în condiții fragmentare, ale unui timp și spațiu percepute discontinuu – ceea ce ne rămâne este a vorbi separat despre aceste sensuri, urmând a le unifica, a le trece unele în altele, în mod centriped.

*Coincidentia oppositorum*, tocmai pentru că este un simbol al totalității văzute ca o *conjuncție a disjuncției*, nu suportă o interpretare singulară. Cum am afirmat și anterior, simbolul totalității permite deplasarea centrului în direcția oricărui sens. Astfel, în



opera lui Eliade nu există un centru fix, de unde ar urma să pornească toate interpretările. Orizontul înțelegerii se deplasează în permanență, împreună cu arhetipul pe care îl poartă cu sine. A vorbi despre „tot” este ca și cum ai utiliza toate gramaticile, sensurile și limbajele posibile. În această infinită polisemie, tot ce se poate realiza este descrierea – mai mult decât interpretarea – acestei unități intrinseci a întregii opere.

De aceea, atunci când vorbim despre unitatea operei lui Mircea Eliade – și în general a oricărui autor – ne referim la continuitatea dintre biografie și activitatea literar-științifică. Într-un cuvânt, sinteza ar putea fi dată de expresia „viața ca operă”, ce ar descrie mai bine modul cum funcționează *coincidentia oppositorum* în interiorul unei gândiri dialectice. Simbolul totalității aduce în prim-plan ideea unei unități indisolubile dintre viață și operă, astfel încât una o explică pe cealaltă și, în plus, arată faptul că ambele experiențe, asumate de interpretant, sunt coordonate de aceleași principii.

Ne așteptăm să găsim deci, în biografia gânditorului român, o confirmare a teoriilor sale exprimate în operele literare sau științifice. Caracteristica ideii de „totalitate” este însă faptul că orice conjuncție este posibilă, chiar și în condițiile în care sensurile sunt corelate. Astfel, se poate spune, în principiu, că viața lui Mircea Eliade este – sau poate fi interpretată ca fiind – continuă, dar și discontinuă, obsedată de totalitate, dar și de fragment, sincronă și diacronică, nocturnă și diurnă, paradigmatică, dar și demoniacă pe alocuri, contradictorie și unitară, în același timp. Să ne amintim principiul hermeneutic aplicat operei lui Eliade, conform căruia toate sensurile funcționează simultan. Simultaneitatea centrelor, conjuncția polilor și coincidența contrariilor sunt fețele aceluiași discurs despre „totalitate”, arhetipal și descentrant totodată.

Nu este deloc surprinzător, în aceste condiții, de ce vom postula unitatea existentă între biografia lui Mircea Eliade, ecumenicitatea simbolului coincidenței contrariilor și sensurile acestuia. În fond, această metodă hermeneutică se supune *principiului totalității*, el

însuși explicat în opera savantului român. Suntem deci în situația de a ne regăsi interpretarea în oglinda autorului, ca într-o ghicitură. Ceea ce avem de explicat, *totalitatea*, este cuprins în însăși opera pe care o încercăm să o înțelegem. Ne gândim astfel că hermeneutica operei unui autor este interpretarea autorului despre el sau chiar mai mult, înțelegerea acestuia asupra noastră. Ca un ochi care se privește pe sine, interpretarea informează limbajul și conștiința de prezența unei situații originare, în care autorul și interpretul lui își construiesc semnificația, unul din interpretarea celuilalt.

\* \* \*

Avem impresia că atunci când ne referim la viața unui autor ne aflăm în momentul zero al interpretării operei sale. Sperăm de fiecare dată să găsim în datele biografice sensurile primordiale, pe urmele cărora să călcăm cu încredere. Ne dăm seama însă că, atunci când judecăm o operă din perspectiva simbolului central al ei – în cazul operei lui Eliade „totalitatea” – nu poate exista un unic punct de pornire. Interpretarea exegetică este aidoma unei imagini reversibile: așa cum viața explică opera, tot în asemenea mod opera continuă biografia. Așa cum afirmam, centrul există, dar el este polimorf și se poate regăsi în orice loc. Hermeneutica operei, de exemplu, întâlnește centrul structurat conceptual, la fel cum studiul biografiei este o arheologie ce vorbește, în alți termeni, de același arhetip. De oriunde am porni, semnificația se construiește circular și se revelează doar ca *totalitate* a demersurilor hermeneutic, biografic și exegetic.

Mircea Eliade a știut că semnificația operei sale stă în această unitate existentă între scriere și biografie, unitate ce are ca model totalitatea contradicțiilor, identitatea sensurilor contradictorii (conjuncția disjuncției) și care sugerează, în spiritul interpretării psihologice, căutarea unui centru al existenței. *Coincidentia oppositorum*, percepută, în același timp, ca arhetip și ca pluralitate, este modelul



biografic și hermeneutic ce explică paradoxurile istoriei religiilor, dar și pe cele ale vieții lui Eliade: „Ambivalența și polaritatea se verifică nu numai în orice cultură și pe orice plan (...), dar și în viața individului (...) *Am ajuns la această teorie, urmărindu-mă cu atenție pe mine însumi* (subl. n.). Rareori polaritatea se verifică mai senzațional ca în viața mea: asceză și orgie, persoană și setea de colectiv, creație și degradare în erudiție. Multilateritatea este când un efort către universal, când o cădere în fragment.”\* Toate contradicțiile se unesc în personalitatea, în „Eu-l” Mircea Eliade. Istoricul religiilor își atrage de partea sa interpretarea aspectelor contradictorii ale realității, pe care o folosește ca model explicativ pentru situațiile existențiale. Demersul unificator reliefează, încă o dată, că Eliade utilizează *coincidentia oppositorum* cu sens totalizator, ca paradigmă a întregii sale experiențe.

Cu alte cuvinte, discursul despre *totalitate*, care in-formează întreaga operă a savantului român, exprimat printr-o unitate paradoxală a contrariilor, este el însuși un limbaj paradoxal. Acesta trimite către locul, regăsit oarecum dincolo de sens, unde se construiește semnificația psihologică, a hermeneuticii despre autor. Considerăm astfel că această miză a discursului despre totalitate, această obsedantă, fascinantă și, uneori, redundantă repliere a limbajului în siajul experienței, traduce de fapt aspirația către libertate a gânditorului român. El însuși afirmă că existența finită, fragmentul, se poate salva doar atunci când acesta coincide cu infinitul: „nu pot salva finitul decât reabsorbindu-l în totalitate și încercând să dobândesc printr-un elan spiritual această totalitate”\*\*. În această reintegrare a unicului în Absolutul totalizator, Eliade vede o modalitate privilegiată de transcendere a condiției umane, de fapt modelul existențial pentru orice „eliberare”.\*\*\* Sensul profan trimite,

\* Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, ediția citată, vol. I, p. 151.

\*\* Ibidem, p. 271.

\*\*\* Coincidența misterioasă dintre fragment și Tot este o dezvoltare a dialecticii sacru-profan exprimate în operele științifice și literare, care determină, în mod

în context religios, către o semnificație sacră. Astfel, istoria, care deseori coincide la Eliade cu „păcatul”, este semnificativă pentru că ea poate cuprinde, chiar în limitele sale, infinitul: „Pentru mine, fragmentul poate coincide cu Totul; rămânând în finit, omul poate cuprinde totuși infinitul, prin riturile și miturile arhaice, omul știa să rămână și să se bucure de lumea concretă, fără a cădea totuși în lume.” În acest sens, miza este reîmpăcarea omului cu timpul, prin încercarea de a depăși „teroarea istoriei”, pe care acesta o resimte dacă nu se poziționează în proximitatea Absolutului.

Modelul reconcilierii dintre profan și sacru este Încarnarea Divinității, care oferă sens istoriei, o resemnifică în planul coincidențelor contrare dintre fragmentar și total: „creștinismul împlinește până la istovire paradoxul care a obsedat omul încă din preistorie, a coincidenței Totului cu un fragment.”\*\* Teologia Încarnării justifică și prezența dialecticii istorie-eternitate, temă constantă a literaturii lui Eliade. „Creștinismul cosmic” este conceptul principal rezultat dintr-o astfel de viziune. Acesta unifică planuri care, în logica obișnuită, sunt disociate: Natura și Istoria, tradiția și noul, simbolul și conceptul. Tot pe aceeași linie ideatică, Eliade conjugă spiritul cu ideologia sau cultura cu politica. Urmând poziția conciliatoare, Eliade acordă momentului istoric în care trăiește un statut privilegiat. Istoria este mediul potrivit de apariție a fantasticului mitic și simbolic.\*\*\*

misterios, coincidența sacrului cu profanul.

\* Ibidem, p. 284.

\*\* Ibidem, pp. 273-274. Ideea acestui model de *coincidentia* este dezvoltat și în operele științifice ale savantului român

\*\*\* Adeziunea de credință la mișcarea legionară se explică tot prin această convingere în puterea principiului coincidenței contrariilor, un principiu spiritual, de a realiza sinteza dialectică, în interiorul lumii acesteia, dintre transcendență și imanență. Transcendența la care face trimitere simbolul este unită cu imanența istoriei. Din această sinteză complexă a luat naștere și mișcarea legionară; a se vedea, Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 349. Eliade a văzut în mișcarea legionară o răbufnire a fondului autohton împotriva aculturațiilor succesive. Mișcarea condusă de Corneliu



Așa cum am văzut deja, concepția lui Eliade despre libertate se exprimă în termenii paradoxali de unitate a contrariilor, preluați din spațiul spiritualității indiene. Unitatea „contrară” dintre totalitate și fragment – exprimată fie prin simultaneitatea aparițiilor fenomenelor, fie prin absoluta identitate a sensurilor – explică și geneza scrierilor. Din mărturisirile autorului,<sup>\*</sup> *Tratatul de istorie a religiilor*, de exemplu, s-a născut din încercarea de reconciliere dintre științele umaniste și metafizica arhaică. În alte cazuri, coincidențele sunt și mai paradoxale. Emil Cioran își amintește, de exemplu, că personalitatea prietenului Eliade este duală, caracterizată prin coexistența contrariilor esență și accident, atemporal și cotidian, mistică și literatură.<sup>\*\*</sup>

Fără nicio legătură cu formația sa intelectuală, dar în concordanță cu dorința de totalizare a extremelor, Eliade înglobează, în planul existenței personale, cultura umanistă cu cea științifică – aflate astăzi în divorț – dar și erudiția cu aventura. În jurnalul scris în perioada portugheză, diplomatul român se caracterizează, deseori, în numeroasele momente de introspecție, în termeni contradictorii. Dorința de a „împăca philosophia perennis cu experimentalismul celui mai luxuriant individualism”<sup>\*\*\*</sup> este omologabilă, ca sens, „atrăției trupești către aventura ieftină, comodă”, pe de o parte, și „pasiunii pentru Absolut”, pe de altă parte.<sup>\*\*\*\*</sup> Altfel spus, orice

Zelea Codreanu era, în opinia lui Eliade, o revoltă a străvechiului substrat autohton împotriva modernismului reprezentat de eclecticism. Probabil, istoricul român al religiilor asocia această revoltă spirituală cu rezistența culturilor arhaice în fața expansionismului cultural european. Să nu uităm că tânărul european aflat la studii în India privise cu simpatie mișcarea de emancipare indiană de sub colonialismul britanic, deoarece văzuse în aceasta o încercare de supraviețuire a lumii arhaice, dominată de simbol, în fața lumii occidentale, desacralizate. Altfel spus, Eliade a fost întotdeauna de partea arhaicului, ca paradigmă alternativă la imaginea omului modern individualist.

\* M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, p. 223.

\*\* Emil Cioran, *Exerciții de admirație*, Editura Humanitas, București, 1993.

\*\*\* M. Eliade, *Jurnalul portughez*, p. 133.

\*\*\*\* *Ibidem*, p. 293.

corespondență metodologică, funcțională sau magică pe care Eliade o găsește în istoria religiilor este similară unei situații din „viața” sa cotidiană. Hermeneutica practică de istoricul religiilor se situează pe aceeași cale mijlocitoare dintre empirism, pozitivism și scientism, respectiv intuitiv, mistic și subiectiv, ca și existența practicantului unei tehnici de eliberare spirituală. Arhetipul totalității, ilustrat cel mai bine prin mitul cosmogonic, are aspect funcțional și asupra gândirii lui Eliade. Activitatea literară a acestuia se identifică cu cea științifică, dar și cu polaritățile existenței sale. Putem spune astfel că literatura este o prelungire a mitului cosmogonic, opera științifică este un discurs despre mit, iar opera autobiografică este în-formată de prezența mitului, sub forma totalității contrariilor.<sup>\*</sup>

Recunoașterea dualității, ca semn al totalității, ce traduce, în cele din urmă, o dorință de Libertate Absolută, explică la Eliade și formulările, în termeni paradoxali, ale coincidențelor contrare din existența sa; dorința erotică sau scufundarea în tenebrele existenței fac parte din dialectica păcatului și a mântuirii, având ca semnificație independența Spiritului față de orice tip de morală. Suspendarea principiilor morale prin afirmarea libertății absolute are rol terapeutic, chiar soteriologic, în măsura în care contrariile se reintegrează într-o sinteză dialectică superioară: „când deznădejdea atinge un punct culminant (...) ființa întreagă se refugiază în dorința erotică (...) Dorința de a iubi, de a îmbrățișa, de a te prelungi în ființă. Și mai e ceva: imboldul către «totalizare». Ființa mea, fără ca eu însumi să fiu rațional sau măcar conștient, își caută un nou echilibru, chiar în această tragedie, asimilând această tragedie, reintegrând elementele contrare într-o nouă unitate, superioară”<sup>\*\*</sup>. „Extremismele” specifice sectelor indiene reprezintă tiparul în care Eliade gândește problema

\* A se vedea Shafique Keshavjee, *op. cit.*, p. 316.

\*\* M. Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, p. 170. Regimul nocturn al Spiritului, scufundarea în întunericul Neființei au același caracter de *renovatio*. Eliade încearcă deseori să-și recupereze echilibrul printr-o întoarcere la haos: „Iubesc până la demență nopțile și rătăcirile prin mahalalele întunecate. Iubesc nu numai faptul cosmic în sine, ci însuși regimul nocturn al spiritului,



intenționalității actului „păcătos”. Din anumită perspectivă, *samsāra* duce la eliberare.

„Religia voinței”,\* exersată de scriitor în romanele „realiste”, se înscrie și ea pe linia soluționării paradoxale, în spiritul unor „filosofii” indiene, a problematicii libertății și mântuirii. Din concilierea libertății conștiinței cu ideea eliberării spirituale a rezultat și acest pasaj esențial pentru întreaga gândire dialectică a lui Eliade: „Ispite și păcate se găsesc peste tot în drumul cărnii, și aceasta e fericierea omului. Păcătuind se eliberează de stupidități, de creștinism, de demoni. Ajunge simplu și curat. Lumina nu vine din lumină, ci din tenebre”\*\*. „Spiritualizarea trupului” este, pentru Eliade, o *coincidentia oppositorum* realizată în planul existenței, așa cum, în mod similar, în plan teoretic, eternizarea clipei sau identitatea dintre fragment și întreg reprezintă idealul mistic. Suferința și martiriul ascezei sunt refuzate pentru a se da importanță concretului. „Desfătarea în carne, rămânând totuși un duh”\*\*\* este sinteza contrariilor aplicată în existență, o *coincidentia oppositorum* concretă, ce inspiră tendința către paradox și antinomie „transfigurativă”.

abandonarea în întunericul nefinței, în adâncurile telurice ori în matricea tuturor virtualităților și odihnelor”, în M. Eliade, *Jurnalul portughez...*, p. 258.

\* Expresia primului biograf al lui Eliade, Mac Linscott Rickets, care afirmă în *Mircea Eliade. Romanian Roots. 1907-1945*, vol. I, p. 72, că adevărata religie a lui Eliade este cea a voinței.

\*\* Mircea Eliade, *Isabel și apele diavolului*, în *Opere*, Editura Minerva, București, 1993, pp. 61-62. Acest adevărat manuscris gnostic – prima lucrare cu adevărat literară a lui Eliade – cuprinde numeroase teme dualiste. De exemplu, ideea aceasta a Luminii ce provine din tenebre este o evidentă înrâurire a teoriei gnostice despre creația nu prin FIAT LUX, ci prin ESTŌ ZOFOS (Εστὼ ζόφος – Să fie întuneric!). După unii gnostici, Creatorul nu ar fi Dumnezeu cel bun, ci un Diabolos (Διάβολος) – lumina se naște din întuneric; a se vedea și Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, ediția a II-a, Editura Polirom, Iași, 2002 („gnosticismul neagă bunătatea Creatorului, existența ecosistemică ce ordonează universul vizibil. Lumea – chiar când nu formează obiectul unor aprecieri de-a dreptul negative – este întotdeauna rezultatul unei erori, iar demiurgul este în orice caz ignorant în momentul creației, chiar dacă pe urmă ajunge vrednic să primească iluminarea”, *op. cit.*, p. 15).

\*\*\* M. Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, p. 294.

Deși premisele sunt antimistice („misticismul este o invenție tardivă, a oamenilor care nu mai erau capabili să suporte carnea alături de Dumnezeu, care trebuiau să aleagă”), concluziile savantului yoghin sunt în spiritul misticismului vedantin sau creștin. Căutarea centrului existenței nu coincide însă cu găsirea echilibrului spiritual. Drumul este abrupt, anevoios, iar soluțiile „existențiale” nu aparțin unei anumite religii; ele sunt, mai degrabă, sinteze personale, în care își găsesc locul, deopotrivă, creștinismul „cosmic” și magia, erotismul și simbolurile arhaice: „de fapt, tragedia vieții mele – repetă obsesiv Eliade – se poate reduce la această formulă: sunt un păgân clasic, care încerc să mă creștinez. Pentru mine, ritmurile cosmice, simbolurile, semnele, magia, erotica – există mai mult și mai «imediat» decât problema mântuirii.”\*\* Iată de ce apelul la dezmăț și la experiențe sexuale nu trebuie privit doar ca excentricități ale personalității lui Mircea Eliade, ci ca dorință de totalizare a contrariilor, ca încercări de recâștigare a „centrului” existenței, identice, în sens, cu experiențele spirituale.

Spiritualul este cel care primează totuși. Eliade visa să realizeze o adevărată revoluție spirituală, prin afirmarea rolului simbolului în gândire. „Spiritualizarea” trupului are același sens, credem noi, ca și implicarea tânărului indianist în mișcarea legionară. Și într-un caz, și în celălalt se urmărește eliberarea totală a Spiritului prin asumarea fragmentului, individualului, reprezentat, în cele două situații amintite, de trup, respectiv de istorie. Tot primatul Spiritului față de momentul istoric îl îndemnase pe Eliade să creadă în apariția unui om nou, în strânsă legătură cu virilitatea trupească și spirituală sau cu modelul de *jīvanmūkta*, înțeleptul eliberat de condiționările istorice și culturale. Gânditorul român susținea, de fapt, o revoluție

\* *Ibidem*, p. 296.

\*\* *Ibidem*, p. 134. Eliade crede, așa cum am mai arătat, că nu poate exista un om perfect areligios. Modernitatea, în care se situează, cel puțin sistemic, și istoricul religiilor, nu a putut să-l suprimă pe *homo religiosus*, ci doar pe *christianus*. A se vedea, M. Eliade *Jurnal*, vol. I, p. 441. Ceea ce Eliade afirmă despre omul modern poate fi extrapolat la nivelul existenței sale.



spirituală, fără implicații politice: „În cazul în care revoluția viitoare nu va fi expresia unui «primat al spiritualului», nu un om nou apare, ci cel mai vechi om, deși cel mai atractiv, Barbarul.”\*

„Incidentele” biografice, marcate de această sete de libertate, exprimate prin coincidențe paradoxale, se situează în continuarea ideilor regăsite în lucrările literare sau științifice ale scriitorului și istoricului religiilor. Când acesta afirmă că inițierea se continuă și în prezent în visele și biografia omului, acest lucru este aplicabil și vieții sale. Eliade interpretează momentele semnificative ale existenței ca tot atâtea „semne” care trimit către arhetipul inițierii. Acest model are la bază ideea de centru, care, odată recuperat și integrat, conduce la apariția unui om nou. Moartea soției sale, Nina, drumul către celebritate, exilul, perioada indiană, scrierile însele, chiar și visele sunt tot atâtea încercări inițiatice.\*\* Drumul inițierii are ca model simbolul labirintului. Labirintul inițierii începe cu orientarea

\* Mircea Eliade, *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 146. Eliade, de altfel, mărturisise că nu a crezut niciodată în destinul politic al generației sale, a se vedea, în acest sens, *Memorii*, vol. I, pp. 347 și 350. Dovadă pentru această mărturisire stă și lipsa unui angajament ferm de partea Gărzii de Fier, ca și tăcerea cu care profesorul de la Chicago a tratat problema implicării sale politice și care în mod eronat a fost considerată a fi o recunoaște tacită a greșelii de a fi făcut parte dintr-o mișcare fascistă. Mărturisirea, în cazul acesta, nu se poate realiza, credem noi, deoarece lipsește orice intenție de afirmare a puterii politice și ideologice. Eliade nu a crezut în ideologia politică legionară, ci doar în simbolurile spiritual-religioase ale acesteia. Deci, istoricul religiilor nu a crezut în biruința politică a mișcării, ci doar în victoria ideii spirituale pe care o purta cu sine. Această idee poate fi regăsită, conjunctural, în orice altă manifestare „istorică” sau culturală, într-o proporție la fel de mare într-o *darçana* indiană ca și într-o situație existențială. Credem că această idee care l-a fascinat pe Eliade este o consecință a coincidenței contrariilor: victoria spiritului asupra materiei, a religiei asupra obscurantismului ateu, a libertății asupra constrângerii. Elita spirituală în care credea Eliade și pentru care a scris un adevărat manifest intitulat *Itinerariu spiritual*, urma să pregătească sosirea „omului nou”, în esență spiritual, care totalizează în sine experiențele culturale și umaniste ale înaintașilor. Această idee, de factură nietzscheeană, joacă un rol important în programul urmărit de Eliade, de realizare a unui nou umanism.

\*\* A se vedea, de exemplu, în *Jurnal*, vol. I, p. 348.

tânărului Eliade către experimentalism și cultură de performanță și se sfârșește, simbolic, cu arderea bibliotecii personale, incident cărui omul de cultură nu i-a supraviețuit prea mult. De altfel, încă din India, Eliade înțelege că destinul său aparține culturii și că doar în orizontul acesteia își poate proiecta toate simbolurile existenței. Se poate vorbi astfel, la Eliade, de o viață trăită și explicată prin intermediul culturii. Cea din urmă preia funcția inițierilor și o continuă în simboluri și mituri. Sensul devine, în aceste condiții, un labirint, care nu poate fi descifrat în totalitate de gândire. Încercările inițiatice coincid cu replierile semnificațiilor în spatele semnelor. Dar o gândire care încearcă să recupereze aceste semne este ea însăși o gândire labirintică. Dialectica ocultărilor și a revelărilor succesive dictează și sensul interpretării existenței lui Eliade: o existență situată în orizontul creației, față de care orice experiență nu este decât un semn: „Nina n-a plecat de lângă mine de voia ei, ci Dumnezeu mi-a luat-o pentru a mă face să gândesc în mod creator, adică pentru a-mi facilita mântuirea. Plecarea Ninei va avea pentru viața care mi-a mai rămas un sens soteriologic. Despărțirea de Maitreyi, acum 19 ani, a avut și ea un sens: am fugit din India, am abandonat Yoga și filozofia indiană pentru cultura românească și pentru literatura mea.”\* Cultura devine creuzetul unei noi inițieri, o nouă tehnică de realizare a Absolutului în chiar carnea și opacitatea Timpului profan.

\* Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și ale scrieri*, vol. I, pp. 270-271.



## B. Unitatea contrariilor, etica toleranței și ecumenismul religios

*Coincidentia oppositorum* este arhetipul central și totodată des-centrant, în jurul căruia se organizează orice argumentare a istoricului român al religiilor. Simbolul amintit joacă rolul de principiu explicativ, structural și funcțional, informând gândirea despre un tip de ordine, diferită de cea cu care ne-am obișnuit. *Coincidentia oppositorum* vrea să afirme, astfel, existența conjuncțiilor de contrarii în mijlocul disjuncțiilor, a unității lumii în diversitatea opozițiilor, a unui centru care deplasează și atrage cu sine multe alte centre, egale valoric. Prin intermediul unei inițieri, orice punct periferic poate genera o nouă creație, un nou centru.\* Din perspectiva *darçanelor* indiene, pe care am văzut că Eliade și le-a însușit ca sinteză metodologică de bază, nu există centru privilegiat. În oricare dintre punctele Universului, timpul și spațiul se pot uni, formând un nou început, abolind formele vechi. Ca și concept al simbolului, *coincidentia oppositorum* este, în același timp, un simbol al ecumenismului cultural și religios. Dintr-o gândire descentrată a centrului se întrevide calea către dialogul interconfesional. Unul dintre principiile acestuia este de a recunoaște propria poziție ca un centru, alături de alte centre.

Mai mult decât un gânditor ecumenic, Eliade s-a angajat, prin întreaga sa operă, să realizeze un dialog interreligios autentic cu alte tradiții religioase decât creștinismul. Demersul său este cu atât mai credibil cu cât, în această încercare programatică, istoricul religiilor a renunțat deseori la perspectiva orizontului propriu pentru a adopta orizontul „celuilalt”. Totuși, el nu și-a suspendat niciodată identitatea, chiar dacă în India a fost tentat să renunțe la ea. Spiritul de creștin, contrabalansat din plin de teme indiene ale gândirii sale,

\* David Cave, *op. cit.*, pp. 159-160.

au făcut din Eliade un gânditor european ce a deplasat orizontul său în centrul gândirii orientale. Din această fuziune de orizonturi s-a născut o înțelegere extrem de originală, care s-a dorit a semnifica un mesaj soteriologic, transmis cu scopul de a transforma omul vechi într-unul nou. Acesta nu este nici un om european, îmbogățit cu „semnificații” orientale, dar nici un „arhaic deghizat” în haine de european. Omul nou închipuit de Eliade este un *homo religiosus* care adaugă ființei proprii o înțelegere de tip hermeneutic.\* *Homo symbolicus* este rezultatul acestui proces, în esență hermeneutic, de înțelegere specifică a orizontului în care gândirea se deplasează, în speță cel european, completată de dimensiunea spirituală a omului arhaic. Noul tip de existență, provenită din această sinteză, este una simbolică și exprimă o conștiință modificată de prezența arhetipurilor și a simbolurilor.

Mircea Eliade ne propune astfel, într-o oarecare măsură, și o terapie psihanalitică. Câștigarea centrului ființei proprii coincide, la savantul român, cu deplasarea simbolului și a arhetipului din inconștient la nivelul conștiinței. Această psihologie abisală transformă inconștientul, populat de instincte oarbe, în transconștient – teritoriu al simbolurilor și miturilor conștientizate. Transconștiința este locul unde se produc sintezele de contrarii;\*\* ea atrage diversitatea contradictorie a realității, unificând niveluri altă dată divergente. Prin aceasta, transconștientul devine identic cu gândirea simbolică unificatoare de contrarii.

Din această perspectivă, a unei noi gândiri, experiența religioasă devine una universală.\*\*\* Principiul ecumenismului este astfel

\* „Omul complet nou este cel totalizat, care integrează în el cunoașterea logică și cea simbolică”, afirmă Mircea Eliade în *Jurnal*, vol. II, p. 231.

\*\* Transconștientul, și nu inconștientul cum credea exegetul român Florin Țurcanu (a se vedea Florin Țurcanu, *op. cit.*, pp. 497-498), este „locul” de întâlnire al omului modern cu ceilalți reprezentanți ai culturilor tradiționale.

\*\*\* Tot din perspectiva unei gândiri sintetice, Eliade postulează identitatea dintre filosofie și religie, ambele unificate în metafizica arhaică; a se vedea, în acest sens, M. Eliade, *Jurnalul portughez...*, vol. I, p. 161.



formulat în însăși esența gândirii totalizatoare a coincidenței contrariilor. El se compune din semnificația universală a sacrului, permanența și continuitatea arhetipului și din credința în motivațiile religioase ale comportamentelor umane, drept consecințe ale postulerii prezenței universale a lui *homo religiosus*.

În ceea ce privește prima premisă a ecumenismului religios și cultural, privind caracterul universal și arhetipal al sacrului, se poate vorbi de un comportament identic, din punct de vedere structural, pentru toți oamenii religioși. Am văzut că tendința lui Eliade este să explice comportamentele religioase prin „reducerea” la o structură unică. De exemplu, comportamentul arhaic al șamanului, care de fiecare dată are un scenariu original, se poate explica prin modelul teoretic al „căderii originare”, tributar, la rândul său, imaginii mitului cosmogonic. Astfel, extazul este o încercare de reconstituire a situației primordiale, ce recuperează condiția umană premergătoare „căderii”. Dar acest comportament este similar, în sensul reducerii la un arhetip structural, oricărui gest ritualic sau profan; liturghia creștină, precum și împodobirea bradului de Crăciun sunt gesturi religioase ce „camuflează” dorința omului de a recupera o situație existentă înainte de „cădere”.

Pe fundamentul unei structuri comune multor comportamente religioase se poate construi un dialog ecumenic între culturi diferite. Omul are posibilitatea de a participa la mai multe „lumi”; poate, de asemenea, să-și „glorifice” existența, fiind, în același timp, în centrul lumii. Permanența structurii oferă șansa unei continuități de planuri, fără o „ruptură de nivel”. Semnificația religioasă și „mesajul salvific” sunt ascunse în fluxul evenimentelor cotidiene.\* Dialectica sacrului și a profanului devine o propedeutică a mântuirii, dar și o veritabilă punte de legătură între religii. Pentru că profanul poate ascunde sacrul, orice fapt devine semnificabil, înscris în ordinea mântuirii. Dialogul cultural se construiește pornind și de la această

\* Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, pp. 140-141.

instantaneizare a timpului: experiențe diferite, petrecute în momente diferite, sunt similare, ca sens, prin reducerea lor la aceeași structură.

Într-un al doilea sens, permanența și continuitatea unui arhetip (structura rămâne aceeași) ne permit să participăm la universul religios al unei culturi diferite de a noastră.\* Ca și simbolul, arhetipul universalizează și face din experiența religioasă una totală. Unitatea și ordinea primordiale se regăsesc în aspirațiile culturale, sociale și istorice ale oamenilor. Ele reflectă arhetipurile unificatoare\*\* și creează posibilitatea realizării unui dialog de pe poziții diferite, dar unitare în esență.

Conceptul antropologic de *homo religiosus* este cel care unifică, intrinsec, caracterul permanent și universal al sacrului cu teoria despre arhetip. *Homo religiosus* este, în acest sens, un arhetip al sacralității, o formulă unică de înțelegere a caracterului originar religios al omului. Unitatea dintre expresiile individuale ale spiritului și aspectul universal al sacrului, ca fenomen originar, determină unitatea vieții religioase. Istoria religiilor reprezintă, astfel, conștiința de sine a omului religios, ce devine una planetară și ecumenică.\*\*\* Iar dacă înțelegem această disciplină ca o știință totală, care unește demersurile religioase, filosofice și artistice și care creează un spațiu real de dialog între Orient și Occident, atunci ne situăm în maxima proximitate a gândirii lui Mircea Eliade, pentru care istoria religiilor este, în același timp, o filosofie a culturii. Din fiecare lucrare științifică transpare mesajul ecumenic, construit pe universalitatea istoriei religiilor. În acest sens, dacă lucrările despre Yoga reprezintă un efort de a face filosofia indiană inteligibilă conștiinței europene, *Sacrul și profanul* sau *Mitul eternei reîntoarceri* – pentru a aminti doar cărțile des citate de specialiști – încearcă realizarea

\* Carl Olson, *op. cit.*, p. 40.

\*\* D. Cave, *op. cit.*, p. 55 și Joseph Kitagawa, *The quest for Human Unity. A Religious History*, Minneapolis, M. N. Forty Press, 1990.

\*\*\* Guilford Dudley, *op. cit.*, p. 17.



unui adevărat pod între Orient și Occident, prin intermediul *pattern*-urilor și al temelor simbolice, dintre care cele mai importante sunt mitul cosmogonic și conceptul de *homo religiosus*.<sup>\*</sup> Studiul comparat al istoriei religiilor anticipează dialogul religios: adevărul se distribuie, aidoma unor piese de puzzle, în toate religiile și credințele religioase. Piese sunt structurile, imaginile regăsite, sub formă de mituri sau teorii, în toate religiile, care, puse cap la cap, scot în evidență funcția generală a religiei și conturează imaginea unui nou umanism.

Referitor la funcția religiei, trebuie precizat că Eliade, abordând foarte multe religii, a dezvăluit importanța religiozității pentru existența umană. Imaginile și simbolurile universale oferă schema paradigmatică ce îl ajută pe individ să rezolve crizele existențiale.<sup>\*\*</sup> Toate experiențele sunt privite, din perspectiva religiozității, ca manifestare a unei singure structuri, rezultate din afirmarea unei ontologii arhaice. Dacă sacralitatea aparține conștiinței, religiozitatea primează în fața unei anumite forme religioase. Iată de ce Eliade nu a practicat nicio religie în special, deși a fost atras de tradiția ezoterică sacră, regăsită ca filon „de aur” în toate religiile. În spiritul toleranței religioase, „sistemul lui Eliade nu se constituie în valorizarea unei anumite religii, ci a religiei însăși, a caracterului religios pe care îl consideră universal uman. Gândirea sa este intrinsec, aproape a priori, pluralistă. Ea militează împotriva areligiozității, ca formă a autoamăgirii (...) și nu în favoarea unei anumite forme de religie”.<sup>\*\*\*</sup>

Dacă nu se poate vorbi de o valorizare pozitivă a unei anumite religii în gândirea lui Eliade, totuși, perspectiva – decisivă în orientarea metodologică – prin care este privită istoria religiilor este noneuropeană. Convingerea savantului român este că dialogul Occident-Orient se poate realiza doar în condițiile asumării,

<sup>\*</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>\*\*</sup> Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, p. 217 și Carl Olson, *op. cit.*, p. 46.

<sup>\*\*\*</sup> Brian Rennie, *op. cit.*, p. 282.

de o parte și de alta, a alterității. Eliminarea „alterității radicale”, incantarea altuia<sup>\*</sup> nu se poate face decât într-un singur sens: când vorbim despre om să nu ne gândim numai la european sau, dimpotrivă, numai la noneuropean. Conceptul de *homo religiosus* salvează specificitatea în numele dialogului interconfesional. Omul religios este un simbol structural, generic, care își găsește totuși o mai bună semnificație în Orientul îndepărtat sau în culturile așa-zis „primitive”. Noul umanism ar presupune, prin urmare, și descoperirea existenței religiozității în afara spațiului european, în universurile spirituale ale lumii arhaice.<sup>\*\*</sup>

Totuși, Mircea Eliade și-a construit programul de cercetare în acord cu credința că spiritualitatea orientală ar trebui să devină sursă sau teorie principală pentru gândirea europeană. Esența fenomenelor religioase studiate se regăsește în tradiția orientală, față de care manifestările europene nu sunt decât niște simboluri degradate. Dacă hermeneutica are rolul de a recupera semnificațiile ascunse în formele secularizate ale comportamentelor religioase occidentale, tehnicile soteriologice, ca yoga sau șamanismul, conduc direct către esența fenomenului religios. Așa cum am arătat, hermeneutica preia rolul acestor tehnici și readuce la nivelul înțelegerii arhetipurile și structurile religioase. Înțelegerea hermeneutică și tehnicile soteriologice arhaice, deși diferite ca forme de manifestare și ca scop, produc aceleași transformări în conștiința „practicantului”. Hermeneutica este, la rândul ei, un mijloc de revelare, prin intermediul înțelegerii, o metodă de cunoaștere autentică, ce urmează doar o altă cale. Istoricul religiilor este cel care realizează puntea de legătură între disciplina hermeneuticii și tehnicile spirituale, înglobând

<sup>\*</sup> Conceptul de „alteritate radicală” a fost introdus în filosofie de Marc Guillaume, pentru a descrie reducerea Altului la Celălalt și dispariția unui dialog real, a unei confruntări culturale directe; a se vedea, Jean Baudrillard și Marc Guillaume, *Figuri ale alterității*, Editura Paralela 45, 2002, p. 8.

<sup>\*\*</sup> Această descoperire ar coincide, în viziunea lui Eliade, cu o nouă revoluție spirituală, opusă celei materialist-dialectice a proletariatului; a se vedea Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, p. 223.



rezultatele acestor două metode de accedere la Absolut și abordând, prin intermediul acestora, esența fenomenului religios. Acesta nu se situează în afara istoriei – deși doar printr-o oarecare detașare de evenimentul istoric poți avea acces la semnificație – după cum nici yoghinul sau șamanul nu se detașează de concret. În acest sens, „istoria religiilor (...) este o disciplină «eliberatoare» (saving discipline). Hermeneutica ar putea deveni singura justificare valabilă a Istoriei. Un eveniment istoric își va justifica apariția atunci când va fi înțeles. Aceasta ar putea să semnifice că lucrurile se întâmplă, că Istoria există pentru a-i obliga pe oameni să le înțeleagă”.\*

Istoria religiilor contribuie, deci, la „planetizarea culturii”. Noul umanism devine identic cu o hermeneutică totală. Și cu siguranță nu e întâmplător că ultima mare contribuție realizată de Eliade a coincis cu o sinteză, în care, de data aceasta, nu a fost vorba de o realizare personală, ci de un program de cercetare colectiv, finalizat după moartea inițiatorului său, *Enciclopedia religiilor*. Primul capitol al acestei uriașe sinteze colective, coordonate de savantul român coincide, în titlu și în conținut, cu mesajul ecumenic, cu programul cultural asumat de Mircea Eliade. El se numește *A New Humanism* și corespunde gândirii unui Eliade marcat de o etică a „toleranței”, susținută atât de viziunea sa despre cercetarea științifică, văzută ca o solidaritate a savanților „în care oamenii își răspund la idei unii altora și le poartă mai departe”\*\*, dar și de convingerea că depășirea provincialismului cultural și istoric nu se poate realiza decât prin acceptarea celuilalt în orizontul propriu. Chiar dacă metodologiile savanților colaboratori ai *Enciclopediei* sunt diferite, chiar ireconciliabile, în spiritul noului umanism ecumenic cercetările lor își găsesc locul în cadrul disciplinei conciliatoare a istoriei religiilor.

„Noul umanism” propovăduit de Eliade este în strânsă legătură cu metoda morfologiei participative și cu ideea de totalitate.

\* *Ibidem*, p. 577.

\*\* Nancy Auer Falk în *Întâlniri cu Mircea Eliade*, volum coordonat de Mihaela Gligor și Mac Linscott Ricketts, p. 90.

Am mai subliniat importanța acestui program cultural în gândirea lui Mircea Eliade.\* Acum nu facem decât să recunoaștem în ideea unui „nou umanism” un ecumenism construit pe baze structurale și nu dogmatice ori cronologice; aceasta este și deosebirea dintre demersul ecumenic al lui Mircea Eliade și mișcările spiritualiste de tip milenarist ori ortodoxiste în genul metafizicii lui Berdiaev. Pentru istoricul religiilor, moștenirea universală comună se bazează pe prezența universală a simbolului.\*\* Simbolul universalizează și transmite experiența sacrului în contexte culturale variate, păstrându-și însă funcțiile. Structurile comune se recunosc cu ajutorul studiului comparat al religiilor, care, în aceste condiții, joacă rolul de *anámnesis*. Prin *anámnesis*, omul se salvează, se întoarce către modele, le identifică și le introduce în existența sa. Noul umanism se conturează din această întrepătrundere de imagini contingente istoric și modele arhetipale suprapuse imaginilor. Studiul comparativ al religiilor, similar în demers cu morfologia participativă și cu istoria religiilor, unește momentele istorice diferite, abolind prezentul și „răsucindu-l” către arhetipuri. Eterna reîntoarcere, ca recuperare a modelelor exemplare, simbolizează nu numai un timp mitic reactualizat la infinit, ci și momentul enstatic al iluminării conștiinței, când, în orizontul unei înțelegeri atotcuprinzătoare, *homo religiosus* se regăsește pe sine îmbogățit cu experiența celuilalt.

Dacă se poate vorbi despre un mesaj final al lui Eliade, recuperat din comportamentul său în ultimii ani din viață, din lucrările finale ori din mărturiile contemporanilor, atunci el poate fi sintetizat în aceste rânduri ale scrisorii expediate de profesorul de la Chicago prietenului său islandez, profesorul Stig Wikander: „Cred că trăim sfârșitul provincialismului occidental. În măsura în care cultura va supraviețui, ea va fi ecumenică sau ceva asemănător. Trebuie să ne pregătim să dialogăm cu oameni care aparțin altor moduri de

\* Capitolul IV, II, c; a se vedea, de asemenea, lucrarea lui David Cave consacrată acestei probleme, *Mircea Eliade's Vision of a New Humanism*, ediția citată.

\*\* David Cave, *op. cit.*, p. 17.



existență – numiți-l «primitiv», asiatic, șamanist etc. Oricum, în nici un alt fel nu poate deveni umanitatea mai conștientă de propria sa «istorie» și de propriul său destin decât prin intermediul studiului (inteligent!) al religiilor. Umanismul este, cred eu, datorită pe care noi, istoricii religiilor, am neglijat-o până azi.”\*

Globalizarea culturii și internaționalizarea schimburilor culturale sunt valorile civilizației noastre. Aceste cuceriri ale politicii democratice nu ar fi fost posibile fără destrămarea modelelor identitare dominante în cadrul universurilor ideologice și, implicit, fără afirmarea conceptelor „toleranței”. Dintre acestea, *coincidentia oppositorum* unește acolo unde opozițiile identitare destramă. O hermeneutică a acestuia sau o predilecție a limbajului de a utiliza concepte ale dialecticii contrariilor – exclusiv pe planul Spiritului, adică al gândirii, și nu în planul dialecticii – creează premisele realizării unui ecumenism cultural-religios. Gândind totalitatea și totalul prin intermediul simbolului și al arhetipului, Mircea Eliade pune în discuție categoriile gândirii clasice. Prin aceasta, el se înscrie pe linia gândirii „tolerante”, conciliatoare, care nu poate fi decât o gândire totală.

\* Scrisoarea lui Mircea Eliade adresată lui Stig Wikander din 22 iulie 1955, în Mihaela Timuș și Eugen Ciurtin, Andrei Timotin (traducători), *Întotdeauna Orientul. Corespondența Mircea Eliade-Stig Wikander*, Editura Polirom, Iași, 2005.

## CONCLUZII UN NOU EON LOGIC?

Descrierea aspectelor paradoxale ale dialecticii sacru-profan are ca intenție finală revelarea structurilor universale caracteristicii culturii umane. Acesta constituie programul de cercetare și mesajul final al operei lui Mircea Eliade. Ca o realitate constitutivă existenței umane, sacrul se poate dezvălui în orice obiect și sub orice formă. *Homo religiosus* este capabil să integreze contradicțiile și paradoxurile realității în „totalități” coerente semnificative. În mesajul final al istoricului român al religiilor, explicarea existenței structurii universale a sacrului coincide cu credința în existența unei realități ultime lipsită de conflicte. Aceasta este și premiza de bază a gândirii simbolice: universalitatea sacrului presupune de fapt conștientizarea unității lumii și a identității dintre Ființă și esență.

Gândirea prereflexivă, de care Eliade amintește deseori, se desfășoară cu instrumentele coincidenței contrariilor, adică ale unei logici ce pliază gândirea pe esența realității, identificată încă de Heraclit ca o „armonie a contrariilor”. Posibilitatea existenței unei astfel de gândiri, ce funcționează cu simboluri și cu imagini în loc de concepte, este premiza cea mai importantă a logicii simbolului, pe care considerăm că Eliade a dorit să o folosească drept tehnică soteriologică, o alternativă la gândirea specifică omului „căzut”, deci profană, excesiv rațională, ideologică. Savantul român crede că se poate concepe o astfel de logică a simbolului, unde imaginația preia rolul gândirii și unde mitul e „realitate primordială”. Gândirea prereflexivă are structură *parmenidiană* (este enstaza unui timp suspendat), *platoniciană* (are în centru ideea de arhetip) și *indiană*



(este opusă gândirii discursive și orientată soteriologic). Ontologia arhaică, domeniul privilegiat de aplicare a logicii simbolului, este realitatea-model, adevărata filosofie a simbolului, întrucât reflectă natura autentică a sacrului. Mitul, simbolul, arhetipul sunt categoriile gândirii simbolice, care trimit către realitatea primordială, cu rol de model creator pentru orice tip de realitate profană.

Mircea Eliade extinde însă ocurența logicii simbolice la toate nivelurile ontologice. Nu numai ontologia arhaică poate fi cunoscută prin intermediul gândirii simbolice, ci și realitatea fenomenală. Această extindere generalizată a funcționării gândirii simbolice se explică prin caracterul originar al imaginii și al simbolului, care preced funcția discursivă. Simbolul, crede Eliade, în acord cu Bachelard, Evola, Guénon, Tucci ori Ricoeur, precede limbajul și chiar îl face posibil. El are o putere ontologică mai mare decât rațiunea speculativă, aceasta din urmă fundamentând cunoașterea pe caracterul reprezentării, în calitate de marcă a realității. Spre deosebire de reprezentare, simbolul realizează alte tipuri de legături între obiectul și subiectul cunoașterii. Așa cum am spus în capitolul despre simbol, gândirea prereflexivă tinde să aibă caracter sistemic, unind contrariile în interiorul aceluiasi simbolism. De exemplu, simbolismul Lunii este un sistem al tuturor polarităților.

Polaritățile anulate reciproc într-o *coincidentia oppositorum* exprimă funcția simbolică a gândirii prereflexive. Coincidența este posibilă atât prin anularea opoziției, cât și prin unitatea în contradicție (conjuncția disjuncției, ca formă logică propriu-zisă și nu doar simbolică), adică armonia contrariilor, care traduce, în fond, starea originară. În *Istoria credințelor și ideilor religioase* Eliade schițează modul de funcționare a gândirii contradicționale: ea urmează realitatea constituită din polarități alternante și complementare ce se implică reciproc, dar care se rezolvă periodic într-o unitate-totalitate de tip *coincidentia oppositorum*.<sup>\*</sup> Totalitatea primordială rezultată

<sup>\*</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, p. 222; cf. și Brian Rennie, *Reconsiderându-l pe Mircea Eliade*, p. 48.

din medierea funcției simbolice rezolvă contradicția și păstrează, în același timp, opoziția originară. Modelul ontologic, arhetipul totalității, este o conjuncție logică de contrarii ontice, entelehia realității empirice; lumea profană este, în totalitatea și complexitatea sa, revelatoare a ontologiei autentice, a existenței reale, a sacrului. Existența este, astfel, o *coincidentia oppositorum*, în același timp sacră și profană, reală și nereală, camuflaj și transparență.<sup>\*</sup>

Relația de simbolizare înlocuiește simpla percepție și face cunoscute unitățile sistemului prin intermediul legăturilor dintre realitatea simbolizată și simbolul însuși. Aceasta înseamnă, pentru Eliade, că „timpul și spațiul sacre nu pot fi înțelese în afara ideii de timp și spațiu profan; sacralitatea feminină este în relație cu sacralitatea masculină, simbolismul lunar al schimbării cu simbolismul solar al stabilității, aspectul binevoitor al zeității cu aspectul răuvoitor, Samsāra cu Nirvāna, Yin cu Yang etc”.<sup>\*\*</sup> Simbolurile se confundă cu realitatea semnificantă, deoarece gândirea prereflexivă se suprapune peste gândirea discursivă.

Eliade susține rolul imaginației în cultură și, prin aceasta, acordă o forță magică mitului, în calitate de poveste exemplară. Mitul poate schimba realitatea și i se poate substitui acesteia. Puterea lui stă în faptul că exprimă arhetipul, modelul civilizator și ontologic, altfel spus, conține Ființa. Limbajul mitului, apanaj al gândirii simbolice, nu numai că afirmă Ființa, dar face ca ontologia și logosul să coincidă. Cu alte cuvinte, Ființa este limbaj, prin caracterul magic al substitutului cuvântului, simbolul, iar lucrurile sunt instituite prin rostirea cuvintelor prin care sunt denumite. Această relație funcțională între Limbă și Ființă este o caracteristică esențială a realismului lingvistic tributar magiei.

Gândirea sistematică este, astfel, precedată de gândirea simbolică. Aceasta din urmă nu substituie și nici nu se suprapune peste rațiune. Tot ceea ce se poate spune e că raționalitatea și imaginația

<sup>\*</sup> B. Rennie, *op. cit.*, p. 49. Marea Iluzie este, în esență, o hierofanie.

<sup>\*\*</sup> G. Dudley, *op. cit.*, p. 145 (traducere Bogdan Silion).



coexistă, iar simbolul prelungește cuvântul și rostirea: „raționalitatea este impregnată de iraționalitate și viceversa, de vreme ce ambele au la bază o coerență percepută, care precede reflecția rațională și care, totuși, posedă un sistem (n. n., este vorba despre sistemul simbolic în care este „prinsă” realitatea), devenind astfel într-un fel rațională.”\* Din cauza acestui aspect nu se poate distinge cu certitudine între rațiune și lipsa acesteia; realitatea este dincolo de imagine și cuvânt, care nu sunt decât niște interfețe. La Realitatea Ultimă nu se poate ajunge decât dacă se acceptă contradicția sau în condițiile revelării unei paradoxale unități a contrariilor. Dezvăluirea adevăratei realități nu se face însă prin limbaj. *Coincidentia oppositorum* nu exprimă mai mult decât transcendența realității; este un artificiu de limbaj ce ascunde, mai degrabă decât revelează. Gândirea contrariilor revelează realitatea, camuflând-o în același timp.

Dar dacă se vorbește în termeni de *coincidentia oppositorum*, atunci nu cumva acest limbaj ascunde o realitate de același grad? Altfel spus, limbajul coincidenței contrariilor poate cu adevărat surprinde o contradicție intrinsecă regăsită, sub multiple forme, în lume? Am afirmat că acest simbol, al totalității contrariilor, implică existența complementarității termenilor opuși, ca semn al totalității realului. Limbajul preia contradicția unificată și o reproduce la nivelul gândirii. În acest sens, limbajul antinomic este identic cu limbajul mitologic, fiind, de fapt, o aplicație a acestuia. Mitul cosmogonic este forma care „inspiră” realitatea limbajului, dar și esența lumii. Existența dobândește (sau pare că ar conține) aspecte contradictorii, alternanțe de contrarii, unite, uneori, în aceeași „substanță”. Dar, arătând acest aspect, se arată de fapt că realitatea imită modelul cosmogonic, pentru care este semn. Realitatea mitică este și ea plină de contrarii, „conciliate”, de cele mai multe ori, în aceeași „esență”: „Întocmai după cum în romanele lui Dostoievski un erou își dezvăluie aspecte neașteptate și își contrazice comportamentul

\* Brian Rennie, *op. cit.*, p. 157.

sau opiniile de la un capitol la altul, tot așa se întâmplă cu unii zei indieni (Varuna, Indra etc.). După ce înveți că Varuna e un zeu celest, cosmocrator, ș.a.m.d., afli că este și «fratele Șarpelui», că e o «viperă», că are ceva din Marele Șarpe Vrtra. După ce ți s-a exaltat eroismul lui Indra în aceste versuri, afli că după victoria asupra lui Vrtra i-a fost frică și a fugit, s-a ascuns, s-a făcut mititel etc.”\* Din model mitic, *coincidentia oppositorum* devine model arhetipal pentru toate experiențele religioase și ale tuturor actelor creatoare. Androginia divină, polaritățile complementare de tipul Yin-Yang, *maithūna* devin modele reale pentru situații posibile. Chiar dacă aceste arhetipuri sunt realizate fără intenția de a fi „atinse”, ele își dovedesc funcționalitatea atât în planul conștient, cât, mai ales, crede Eliade, la nivelul inconștientului.

Limbajul privilegiat al logicii simbolice, *coincidentia oppositorum*, semnifică Realitatea primordială exemplară – care se prezintă ca mister al polarității divine, ca unitate a două aspecte complementare (*pāra-apāra*) – dar își dezvăluie sensul în realitatea imanentă. Ca limbaj mitic, *coincidentia* este apofatică: orice prezentare a aspectelor contradictorii ale realității mitice este, de fapt, o trimitere către transcendența contrariilor: absolutul este un *Urgrund*, dincolo de contrarii și polarități.\*\*

Dar funcția mitului își găsește aplicabilitatea în viața omului. Eliade, ca și Claude Lévy Strauss, este convins că mitul rezolvă contradicțiile puternice din viața omului, reprezentate de opozițiile viață-moarte, natură-cultură, unitate-multiplicitate, existență-nonexistență etc. Totuși, istoricul român al religiilor nu reduce mitul la o funcție existențială. Realitatea mitică are propriul său limbaj, mai puternic și esențial în raport cu limbajul discursiv al gândirii bazat pe principiul noncontradicției. Astfel, mitul dezvoltă un

\* Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, p. 534.

\*\* Brian Rennie, *op. cit.*, p. 47. Dudley vede în simbolul coincidenței contrariilor „o modalitate prin care limbajul mitic poate îmbrățișa motive diametral opuse”, în Guilford Dudley, *op. cit.*, p. 150 (traducere Bogdan Silion).



model logic capabil să unească opozițiile și care poate fi translatat la nivelul existenței umane.\*

În această perspectivă, *coincidentia oppositorum* apare ca unica modalitate prin care mitul unește realitățile contrare. Acest lucru este echivalent cu a spune că limbajul mitic are putere autonomă față de gândire. Gândirea conceptuală nu poate reprezenta paradoxul, nu poate unifica, în plan real, contrariile. *Coincidentia oppositorum* arată, o dată în plus, preeminența limbajului în raport cu gândirea\*\*, precum și excelența fidelitate a acestuia față de realitatea dezvăluită / ascunsă. Gândind contrariile, se gândește în interiorul limitei cunoașterii, dincolo de care se instaurează tăcerea metafizică. *Coincidentia* este, astfel, un limbaj-limită pentru cunoaștere și pentru vorbirea însăși.

\* \* \*

Coincidența contrariilor poate fi privită, așa cum de altfel am și încercat pe parcursul acestei lucrări, din mai multe perspective ale cunoașterii. Indiferent însă de perspectiva urmărită, *coincidentia* este apanajul gândirii simbolice, prereflexive, în măsura în care imaginea, simbolul, mitul exprimă realitatea autentică, arhetipală și se substituie discursivității. Din perspectivă logică, a gândi unitatea contrariilor face parte din logica terțului inclus\*\*\* – teoretizată,

\* A se vedea Carl Olson, *op.cit.*, pp. 83-84. Despre funcția mitului la Claude Lévy Strauss, a se vedea *Antropologia structurală*, Editura Politică, București, 1982 și, de același autor, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

\*\* Ca și Michel Foucault, de exemplu, Mircea Eliade pune accent pe autonomia limbajului, în calitate de creator de epistemă, în cazul acesta, ca model al cosmogoniei (pentru complementaritatea relației dintre cei doi gânditori, a se vedea G. Dudley, *op. cit.*, p. 150 și C. Olson, *op. cit.*, p. 120 și urm.).

\*\*\* Aceasta nu mai este propriu-zis o logică, ci mai degrabă o filosofie sau chiar o dialectică de factură hegeliană.

printre alții, de Stéphane Lupasco\* – ce apare ca o alternativă a logicii clasice, de tip aristotelic, bazată pe principiul noncontradicției și al terțului exclus, văzute ca legi ale gândirii corecte. Conform cu logica aristotelică, cel care încalcă aceste principii se situează în afara oricărei coerențe și nu semnifică nimic. Limbajul coincidenței contrariilor ajunge însă la o uniune omogenică a contrariilor, prin care opozițiile sunt conciliate.\*\* Se cunoaște faptul că, în cazul logicii clasice, între contrarii nu poate exista decât o uniune heterogenă, contrariile neputând fi conciliate, cel puțin în practica discursului. Am văzut însă că principiul coincidenței contrariilor este o conjuncție ce păstrează de multe ori termenii conjuncției. El nu se desfășoară, totuși, doar pe planul gândirii; *coincidentia oppositorum* este și un principiu ontologic, referindu-se la o realitate mitică de forma unei coincidențe ce precede opoziția, sciziunea.

Ca limbaj despre realitatea primordială, coincidența contrariilor este instrumentul gândirii mistice prin excelență. În acest sens, el exprimă ceea ce este inexprimabil, fiind un concept al nonconceptului.\*\*\* În această calitate, el nu descrie nimic, nu prezintă ce fel este Realitatea Ultimă, ci doar arată Misterul, înaintând – pentru a folosi limbajul lui Cusanus – în docta ignoranță. Astfel, *coincidentia* este o metodă apofatică de cunoaștere a Realității Ultime.\*\*\*\* Dar aceasta constituie – la un alt nivel, dar în cadrul aceleiași gândiri – arhetipul libertății. Fiind incondiționată, Realitatea Ultimă devine modelul situațiilor existențiale care transcend contrariile. *Coincidentia oppositorum* apare și ca un limbaj al transcenderii polarităților condiției

\* Dintre lucrările acestui important gânditor de origine română, din păcate puțin cunoscut, amintim: *Logique et contradiction*, P.U.F., Paris, 1947 (tradusă cu titlul *Logica dinamică a contradictoriului*, București, Editura Politică, 1982), *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie – Prolégomènes à une science de la contradiction* (Coll. *Actualités scientifiques et industrielles*, no. 1133, Paris, 1951), unde enunță principiul antagonismului, pe baza căruia fundează o logică non-aristotelică, a „terțului inclus”, sau *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960.

\*\* A se vedea Sh. Keshavjee, *op. cit.*, pp. 272-273.

\*\*\* G. Dudley, *op.cit.*, p. 438.

\*\*\*\* *Ibidem*, p. 439.



umane, un limbaj care nu doar semnifică ideea de Libertate, dar, în același grad, determină eliberarea individului din lumea condițiilor. Limbajele anagogice, alegorice și toate cele care trimit către o semnificație transcendentă ori care dublează semnificația au caracter soteriologic. Misterul nu este doar „atributul” nondescriptiv al Totalității, ci și un adevărat „sistem” al existenței, sintetizat de expresia „serii de evidențe mutual-contradictorii”. Acest „sistem” coincide cu enigma Spiritului camuflat în Materie\*, mai exact cu dialectica sacrului și a profanului.

Chiar dacă prin limbajul paradoxal al coincidenței contrariilor se interpretează realitatea, despre care se spune că este atât sacră, cât și profană, totuși, coincidențele nu țin de percepție sau de interpretare, așa cum crede, de exemplu, Brian Rennie.\*\* Limbajul simbolic este analog realității, o marcă a acesteia, în sensul că realitatea este exprimată prin acest limbaj. Orice atribut al acestei realități se transmite și asupra limbajului care o denumeste. De aceea, cuvintele-simboluri au puterea de a trimite către realitatea originară, realizând saltul de la existența profană la cea sacră. La capătul celălalt al saltului de la profan la sacru se află coincidența dintre Ființă și Neființă. Cu alte cuvinte, schema universală a oricărui tip de *coincidentia* este următoarea: dualitatea își găsește rezolvarea într-o unitate primordială sau ultimă.\*\*\* Această unitate, la rândul său, este un element funcțional pentru orice tip de situație. Coincidența Ființă-Neființă reprezintă modelul identității real-nereal din cadrul existenței umane.\*\*\*\*

\* *Ibidem*, p. 331.

\*\* “Percepția identifică experiența ca fiind atât sacră, cât și profană... Dar evenimentul real se află dincolo de trăirea noastră... Sacralitatea evenimentului depinde deci de interpretarea noastră ulterioară”, în Brian Rennie, *op. cit.*, p. 30.

\*\*\* Shafique Keshavjee, *op. cit.*, p. 276. Limbajul coincidenței contrariilor este întotdeauna cu dublă semnificație: deși se referă și semnifică o anumită situație, el trimite către modelul-arhetip al situației primordiale.

\*\*\*\* Pentru Brian Rennie, această coincidență dintre real și nereal, cu toate variantele sale, este corolarul ideii de autenticitate în gândirea lui Eliade, *op. cit.*, p. 21.

Un limbaj care unifică opozițiile nu poate aparține decât unei gândiri mitice. Simbolul realizează corespondențe pe care le integrează într-un ansamblu; el atrage, deci, două realități antagonice. Doar magia poate să unifice opozițiile absolute. Omologiile dintre diversele niveluri ontologice, descrise de Eliade atât în *Tratat*, cât și în lucrările despre yoga sau în ultima carte scrisă – de fapt o colecție de articole din ultima perioadă a vieții – *Briser le toit de la maison*, ne fac să tratăm magia drept o funcție importantă a gândirii simbolice. Iar dacă luăm în considerare importanța pe care Eliade a acordat-o corespondențelor simpatetice dintre lucruri, putem spune chiar că el a crezut în existența unei gândiri magice, capabile de a modifica raporturile dintre lucruri și ordinea categoriilor gândirii.

*Coincidentia oppositorum* apare astfel ca o unitate, în interiorul gândirii simbolice, dintre mistică, apofantică și magie. El funcționează ca un principiu explicativ, deci ca un concept hermeneutic pentru întreaga operă a lui Mircea Eliade. Prin acest concept se revelează și programul cercetării istoricului român al religiilor, ce pune în lumină avatarurile unui nou umanism, bazat pe relația indestructibilă dintre un anumit tip de gândire și limbaj. Credem că, prin dorința de a realiza un nou tip de hermeneutică, participativă, prin utilizarea simbolurilor și miturilor cu sensul de arhetip, Mircea Eliade se înscrie pe linia gânditorilor care pun fundamentele unei noi gândiri. În interiorul acesteia, toate conceptele vechi nu mai sunt funcționale, pentru că nu se mai aplică aceleași realități. Ideea de ordine – logică sau ontologică – dobândește semnificații noi, la fel ca însăși modalitatea de a gândi. Așa cum teoretiza Stéphane Lupasco, „logica terțului inclus” ne întâmpină astăzi în matematicile superioare, în fizică, în metodologia științifică în general. Deși nu orice alternativă la logica aristotelică este o *coincidentia oppositorum*, fiecare dintre tipurile noi de episteme se încadrează în categoriile unei gândiri inovatoare, pe care îndrăznim să o numim simbolică. Aceasta e caracterizată prin: rolul important al imaginii în reprezentare, concilierea opușilor, caracterul globalizator, sintetic și



sistemic sau relația paradoxală dintre parte și întreg, Ființă-Neființă, fenomen-arhetip, imanent-transcendent.

Mircea Eliade a fost preocupat mai mult de aplicațiile în planul existenței umane a principiului coincidenței contrariilor. Aceasta este, în opinia noastră, și caracteristica principală a gândirii sale conciliante, care îl distinge de restul gânditorilor aflați în vecinătatea ideilor sale: Evola, Guénon, Berdiaev, Ricoeur, Florensky, ca să-i amintim doar pe reprezentanții noului tip de umanism, creștin sau ezoteric. Pentru Mircea Eliade, *coincidentia oppositorum* ține locul religiozității, fapt dovedit de trecerea tuturor religiilor importante prin filtrul acestui simbol. Religia ce rezultă astfel este un umanism: „nu trebuie să uit că timpul totalizează, contopește extremele. Asta este marea lecție a romanului meu (n. n., *Noaptea de Sânziene*): că omul nu se poate desăvârși dacă nu «totalizează» în el toate extremele, dacă nu izbutește să iubească dușmanii, dacă nu depășește pasiunile politice nu printr-o asceză indiană sau placiditate sceptic olimpică, ci prin trăirea mesajului creștin: iubește pe aproapele tău!”\* Iar dacă ținem seama de faptul că noul umanism teoretizat de Eliade are ca instrument gândirea totalizatoare a coincidenței contrariilor, înțelegem atunci de ce trebuie regândită actualitatea și posteritatea acestui gânditor, în orizontul identităților... globaliste ale prezentului.

\* Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, vol. I, p. 102.

## BIBLIOGRAFIE

### A. Lucrări, studii, articole scrise de Mircea Eliade (utilizate)

#### I. Opera literară a lui Mircea Eliade

- Jurnalul portughez și alte scrieri**, vol. I-II, Editura Humanitas, București, 2006, studii introductive, note și traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Țurcanu și Mihai Zamfir
- Jurnal**, vol. I-II, Editura Humanitas, București, 2004, ediție îngrijită de Mircea Handoca
- Memorii**, vol. I-II, Editura Humanitas, București, 1991
- Mircea Eliade și corespondenții săi**, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Minerva, București, 1991
- Nouăsprezece trandafiri**, ediție îngrijită și prefață de Mircea Handoca, Editura Românul, București, 1991
- Nuvele**, în *În curte la Dionis*, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Cartea Românească, București, 1981
- „La țigănci” și alte povestiri**, studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură, București, 1969
- Șantier – roman indirect**, cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Rum-Irina, București, 1991
- Isabel și apele diavolului**, în *Opere*, Editura Minerva, București, 1993
- Încercarea labirintului**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990
- Noaptea de Sânziene**, Editura Minerva, București, 1991
- Întoarcerea din rai**, Editura Humanitas, București, 1993
- Integrala prozei fantastice**, vol. I-III, Editura Moldova, Iași, 1994
- Șarpele**, în *Proză fantastică*, vol. I, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București 1991



- Secretul doctorului Honigberger**, în *Proză fantastică*, vol. II, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991
- Nopti la Serampore**, în *Proză fantastică*, vol. II, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991
- Domnișoara Christina**, în *Proză fantastică*, vol. I, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991
- Douăsprezece mii de capete de vită**, în *Proză fantastică*, vol. II, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991
- O fotografie veche de 14 ani...**, în *Integrala prozei fantastice*, vol. II, Editura Moldova, Iași, 1994
- La țigănci**, în *Proză fantastică*, vol. II, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991
- Podul**, în *Proză fantastică*, vol. III, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991
- Adio...**, în *Proză fantastică*, vol. III, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991
- Pe Strada Mântuleasa**, în *Proză fantastică*, vol. III, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991
- În curte la Dionis**, în *Proză fantastică*, vol. III, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991
- În curte la Dionis**, Editura Humanitas, București, 2004
- Ivan**, în *Proză fantastică*, vol. III, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991
- Les trois graces**, în *Proză fantastică*, vol. IV, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992
- Tinerete fără de tinerețe**, în *Proză fantastică*, vol. IV, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992

- 19 trandafiri**, în *Proză fantastică*, vol. V, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992
- Dayan**, în *Proză fantastică*, vol. V, cuvânt înainte și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992
- La umbra unui crin**, în *Proză fantastică*, vol. V, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992
- India**, Editura pentru Turism, București, 1991
- Într-o mănăstire din Himalaya**, Editura Cartea Românească, București, 1932

## II. Opera științifică și eseistica lui Mircea Eliade (în volume)

- Oceanografie**, Editura Humanitas, București, 2003
- Concepția libertății în gândirea indiană**, în *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1994
- Tratat de istorie a religiilor**, Editura Humanitas, București, 1995, traducere de Mariana Noica
- Sacru și profanul**, Editura Humanitas, București, 1995, traducere de Brândușa Prelipceanu
- Barabudur și templul cosmic**, în *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 1991
- Mefistofel și androginul**, Editura Humanitas, București, 1995, traducere de Alexandra Cuniță
- Mitul reintegrării**, Editura Humanitas, București, 1991
- Folclorul ca instrument de cunoaștere**, Revista Fundațiilor Regale, București, 1937, publicat în volumul *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1994
- Insula lui Euthanasius**, Editura Humanitas, București, 1994
- Yoga. Nemurire și libertate**, Editura Humanitas, București, 1993, traducere de Walter Foltescu
- Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne**, Fundația pentru Literatură „Bibliothèque de philosophie roumaine”, București-Paris, 1936
- Morfologia religiilor**, Editura Jurnalul Literar, București, 1993
- Arta de a muri**, Editura Moldova, Iași, 1993



- Istoria credințelor și ideilor religioase**, vol. I-III, Editura Universitas, Chișinău, 1994, traducere de Cezar Baltag
- Istoria credințelor și ideilor religioase**, vol. IV (coord.), Editura Polirom, Iași, 2007, traducere din limba germană de Maria-Magdalena Anghelescu
- Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie**, Editura Humanitas, București, 1994, traducere de Cezar Baltag
- Rencontre avec G. C. Jung din Briser le toit de la maison. La créativité et ses symbols**, Éditions Gallimard, Paris, 1986
- Comentarii la legenda Meșterului Manole**, în **Drumul spre centru**, Editura Univers, București, 1991
- Imagini și simboluri**, Editura Humanitas, București, 1994, traducere de Alexandra Beldescu
- Briser le toit de la maison. La créativité et ses symbols**, Édition Gallimard, Paris, 1986
- Mituri, vise, mistere**, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, traducere de Maria și Cezar Ivănescu
- Nașteri mistice**, Editura Humanitas, București, 1995, traducere de Maria și Cezar Ivănescu
- Puncte de vedere**, din **Oceanografie**, în **Drumul spre centru**, Editura Univers, București, 1991
- Despre o anumită experiență**, din **Oceanografie**, în **Drumul spre centru**, Editura Univers, București, 1991
- Despre fericirea concretă**, din **Oceanografie**, în **Drumul spre centru**, Editura Univers, București, 1991
- O anumită libertate**, **Fragmentarium**, în **Drumul spre centru**, Editura Univers, București, 1991
- Profetism românesc**, vol. I. Itinerariu spiritual; Scrisori către un provincial; Destinul culturii românești, Editura „Roza Vânturilor”, București, 1990
- Profetism românesc**, vol. II. România în eternitate, Editura „Roza Vânturilor”, București, 1990
- Simbolismul arborelui sacru**, în **Insula lui Euthanasius**, Editura Humanitas, București, 1994
- Patañjali și Yoga**, Editura Humanitas, București, 1992, traducere de Walter Foltescu
- Psihologia meditației indiene**, Editura Jurnalul Literar, București, 1992

- Problematica filosofiei indiene**, în **Yoga**, ediție îngrijită de Constantin Barbu și Mircea Handoca, Ed. Mariana, Craiova, 1991
- Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului**, Editura Humanitas, București, 1997, traducere de Brândușa Prelipceanu și Cezar Baltag
- Șamanismul**, în **Enciclopedia doctrinelor mistice**, vol. I, Editura Amarcord, Timișoara, 1997, coordonatori traducere Adriana Babeți și Eugen Dorcescu
- Erotica mistică în Bengal**, în **Arta de a muri**, Editura Moldova, Iași, 1993
- Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată**, Editura Humanitas, București, 1997, traducere de Elena Bortă
- Ignoranță și libertate**, în **Lucrurile de taină**, Editura Eminescu, București, 1995
- Cosmical Homology and Yoga**, în **Morfologia religiilor**, Editura Jurnalul Literar, București, 1993
- Cosmologie și alchimie babiloniană**, Editura Moldova, Iași, 1991
- Făurari și alchimiști**, Editura Humanitas, București, 1996, traducere din limba franceză de Maria și Cezar Ivănescu
- Alchimia asiatică**, Editura Humanitas, București, 1990
- Solilocvii**, Editura Humanitas, București, 1990
- Aspecte ale mitului**, Editura Univers, București, 1978, traducere de Paul G. Dinopol
- Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri și repetare**, în **Eseuri**, Editura Științifică, București, 1991, traducere de Maria și Cezar Ivănescu
- Australian Religions. An Introduction**, Ithaca-Londra, 1973
- De la Zalmoxis la Genghis Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale**, Editura Humanitas, București, 1995, traducere de Maria și Cezar Ivănescu
- Techniques du Yoga**, Gallimard, Paris, 1975 (a treia ediție)
- Dicționar al religiilor** (în colaborare cu Ioan Petru Culianu), Editura Polirom, Iași, 2007, traducere din limba franceză de Dan Petrescu
- Enciclopedia of Religion**, vol 1 și 2 (total 16 volume), Macmillan Press, Chicago, 1987



III. Articole, studii în reviste, corespondență,  
publicate de Mircea Eliade (utilizate)

- Concezione della libertà nel pensiero indiano**, în „Asiatica” nr. 4, 1938  
**La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité**, în „Eranos-Jahrbruch”, an XXVII (1959)  
**Bi-Unité et Totalité dans la pensée indienne**, în „Societas Academica Daco-Romana: Acta Philosophica et Theologica”, an I (1958)  
**Il Male e la liberazione nella filosofia SÂM-KHYA –YOGA**, în „Recherche Religieuse”, an VI (1930)  
**Time and eternity in indian thought**, în „Eranos-Jahrbruch”, Man and Time: papers from Eranos yearbooks, Pantheon Books, New York, 1957  
**Misterele orfice**, în „Adevărul literar și artistic”, an VII, nr. 297, 1926  
**Omologare cosmică și Yoga**, în „Manuscriptum”, XVIII, nr. 4, 1982  
**Architecture sacrée et symbolisme**, în „L'Herne” nr. 33/1977  
**Cei șapte pași ai lui Buddha**, în „Viața românească”, an LXXVIII, nr. 5, mai, 1983  
**Le problème des origines des yoga**, în „Yoga Science de l'homme intégral”, Marseille, Cahiers du Soud, an XXXVII, 1953  
**Problematica filosofiei indiene**, în „Revista de filozofie”, nr. 1, ianuarie-martie, 1930  
**Pantheon indic**, în „Universul literar”, anul XLVIII, nr. 16, 22 aprilie 1939  
**Convorbiri cu Lucian Blaga**, în „Vremea”, an X, 22 august 1937  
**Misticismul orfic al lui Heraclit**, în „Adevărul literar și artistic”, 23 ianuarie 1977  
**Erotica mistică în Bengal. Limbajul secret al misticii indiene**, în „Vremea”, 3 iulie 1932  
**Cultura**, în „Cuvântul”, nr. 885, 4 octombrie 1927  
**Cuvânt despre o filosofie**, în „Gândirea”, nr. 6-7, 1928  
**Destinul culturii românești**, în „Destin”. Revistă de cultură românească, Caietul nr. 6-7, august 1953, Madrid  
**Experiențele**, în „Cuvântul”, nr. 874, septembrie 1927  
**Limbaje secrete**, în „Procesul”, nr. 6, 1990  
**Moment nespirtual**, în „Cuvântul”, nr. 2910, 3 iunie 1933

- Cosmical Homology and Yoga**, în „Journal Indian Society Oriental Art”, V, 1937  
**Carnet de iarnă**, în **România literară**, an I, nr. 3, 10 aprilie 1939  
**Mircea Eliade, Raffaele Petazzoni**, L'Histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959, Editura Cerf, Paris, 1995, volum coordonat de Natale Spineto  
**Europa, Asia, America...Corespondență**, vol. I-III, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2004  
**Methodological Remarks on the Study of Religion's Symbolism**, în „The History of Religion: Essay in Methodology”, University of Chicago Press, 1959 (editată de Mircea Eliade și Joseph Kitagawa)  
**Notes for a Dialogue**, în John B. Cobb, Ed. *The Theology of Altizer: Critique and Response*, the Westminster Press, Philadelphia, 1970  
**The Sacred in the Secular World**, în [www.psc.sagepub.com](http://www.psc.sagepub.com)

**B. Referințe despre Mircea Eliade (lucrări și articole)**

- Afloroaei, Ștefan**, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997  
**Al-George, Sergiu**, *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, București, 1981  
**Al-George, Sergiu**, *Arhaic și universal*, Editura Herald, București, 1991  
**Alexandrescu, Sorin**, *Dialectica fantasticului*, în Mircea Eliade, *La țigănci și alte povestiri*, Editura pentru Literatură, București, 1969  
**Allen, Douglas**, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris, 1982  
**Allen, Douglas**, *Mit și religie la Mircea Eliade*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj Napoca, 2011  
**Allen, Douglas and Doeing, Denis**, *Mircea Eliade: An annotated bibliography*, New York, Garland Publishers, 1980  
**Altizer, Thomas J.J.**, *Mircea Eliade and The Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963  
**Arcade, L.M, Manea, Ion și Stamatescu, Elena**, *Homo religiosus. Hommage à Mircea Eliade*, The Mircea Eliade Research Institute, 1990



- Bartley III, Warren William**, *The Retreat to Commitment*, New York, 1962
- Balotă, Nicolae**, *Camuflare și epifanie*, în „România literară”, nr. 6, 1995
- Bădiliță, Cristian** (coord.), *Eliadiana*, volum omagial dedicat împlinirii a 90 de ani de la nașterea lui Mircea Eliade, Editura Polirom, Iași, 1997
- Bădiliță, Cristian și Barbăneagră, Paul**, *Întâlnirea cu sacralul. Șapte interviuri cu și despre Mircea Eliade*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 2001
- Cave, David John**, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, 1995
- Călinescu, Matei**, *Despre Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade*, Editura Polirom, Iași, 2002
- Călinescu, Matei**, *Imagination et sens. Attitudes esthétiques*, în *Cahier de l'Herne*, Paris, nr. 33/1977
- Cioran, Emil**, *Exerciții de admirație. Eseuri și portete*, Editura Humanitas, București, 1993, traducere de Emanoil Marcu
- Corless, Roger**, *After Eliade What*, în *Religion*, 23, 1993
- Costin, Liviu**, *Mistagogie și hermeneutică la Mircea Eliade*, în *Hermeneia*, 2006, număr special, *Ideea europeană în filosofia românească* (II), Iași, Editura Fundației Axis
- Culianu, Ioan Petru**, *Mircea Eliade*, Editura Polirom, Iași, 2004, traducere de Dan Petrescu
- Culianu, Ioan Petru**, *Studii românești*, vol. I, Editura Nemira, București, 2000, traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu
- Da Silva, Antonio Barbosa**, *The Phenomenology of religion as a philosophical problem: an analysis of the theoretical background of the phenomenology of religion, in general, and of Mircea Eliade's phenomenological approach, in particular*, Lund, CWK Gleerup, 1982
- Dancă, Wilhem**, *Fascinația sacrului*, Editura Sapientia, Iași, 2002
- Deprez, Stanislas**, *Mircea Eliade: la philosophie du sacré*, L'Harmattan, Paris, 1999
- Dubuisson, Daniel**, *Impostures et pseudo-science. L'oeuvre de Mircea Eliade*, Presses Universitaires du Septentrion, 2005
- Dudley III, Guilford**, *Religion on trial – Mircea Eliade and his critics*, Temple University Press, Philadelphia, 1977

- Durand, Gilbert**, *Eliade ou l'anthropologie profonde*, în „Cahiers de l'Herne”, nr. 33, 1977
- Fînaru, Sabina**, *Eliade prin Eliade*, Editura Univers, București, 2003
- Gligor, Mihaela, Rickets, Mac Linscott**, *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Editura Humanitas, București, 2007
- Handoca, Mircea**, *Dosarul Eliade, I, II, IV, V, VI și IX*, Editura Curtea Veche, București, 1998-2001
- Handoca, Mircea**, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, Editura Humanitas, București, 1998
- Handoca, Mircea**, *Mircea Eliade. Bibliografie*, Editura „Jurnalul literar”, București, 1997
- Ionescu, Eugen**, *Identitatea contrariilor*, în *Nu*, Editura Humanitas, București, 1991
- Itu, Mircea**, *Indianismul lui Eliade*, Editura Orientul Latin, Brașov, 1997
- Keshavjee, Shafique**, *Mircea Eliade et la coïncidence des opposés ou L'existence en duel*, Berne, Peter Lang, 1993
- Kitagawa, Jerome și Long, Charles** (editori), *Myth and Symbols: Studies in Honour of Mircea Eliade*, Chicago University Press, Chicago, 1966
- Kurt, Rudolf**, *Mircea Eliade and the History of Religions*, în *Religion*, 19, 1989
- Lazu, Robert**, *Introducere în filosofia lui Mircea Eliade*, în „Jurnalul literar”, nr. 12, 1998
- Leach, Edmund**, *Sermons of a Man on a Ladder*, New York Revue of Books, 1966
- Marino, Adrian**, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980
- Marino, Adrian**, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, în *Dosarul Eliade. Infamie morală*, Editura Curtea Veche, București, 2004
- Marshall, John**, *Mohenhjo-Daro and the Indus Culture*, vol II, London, 1931
- Mărgineanu, Nicolae**, *Gândirea simbolică în opera lui Mircea Eliade*, în „Steaua”, Cluj-Napoca, anul XVIII, decembrie, 1967
- Masui, Jacques**, *Mythes et symboles*, în „Cahiers de l'Herne”, nr. 33, 1977
- Montanari, Enrico**, *Eliade e Guenon*, Studi di Storia delle Religioni, 61, 1995



- Mutti, Claudio**, *Mircea Eliade și Garda de Fier*, Editura Puncte Cardinale, Sibiu, 1995, ediție îngrijită și traducere de Adolf-Crivăț Vasile (Răzvan Codrescu)
- Negulescu, Petre**, *Filosofia Renașterii*, Editura Gramar, București, 2001
- Olson, Carl**, *The Theology and Philosophy of Eliade*, St. Martin's Press, 1992
- Olson, Carl**, *Ontology, Alterity and Difference: a Comparison of Eliade's Method and the Postmodern Philosophy of Deleuze*, în *Studia philosophia*, Universitatea "Babeș Bolyai", Cluj-Napoca, nr. 1/2006
- Oprea, Alexandru**, *Mircea Eliade: Tehnica epifaniei și vârstele creației*, în „Mitul faurului aburit”, Editura Albatros, București, 1974
- Papesso, Valentino**, *Yoga. Studi e materiali d'istorie delle religioni*, 1936, decembrie, în *Dosarul Eliade*, vol. V, Editura Curtea Veche, București, 2003
- Petrașincu, Dan**, *Mircea Eliade și religiile umanității*, în „Jurnalul literar”, nr. 13-14, 1992
- Pisi, Paolo**, I „tradiționalisti” e la formazione del pensiero di Eliade, în **Arcella, Luciano, Pisi, Paolo, Scagno, Roberto** (ed.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*
- Rasmussen, David**, *Herméneutique structurale et philosophie*, <http://www.numilog.fr/package/extraits>
- Rei, Dario**, *Fra storicismo ed ermeneutica religiosa: Note su Mircea Eliade*, în *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 3/1972, pp. 535-562, 1972
- Rennie, Brian**, *Reconsiderându-l pe Eliade: o nouă viziune asupra religiei*, Editura Criterion, București, 1999, traducere de Mirella Baltă și Gabriel Stănescu
- Reno, Stephen**, *Hiérophanie, symbole et expériences*, în „Cahiers de l'Herne”, nr. 33, 1977
- Ricketts, Mac Linscott**, *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1945*, vol. I-II, New York, 1988
- Ricketts, Mac Linscott**, *Mircea Eliade et la mort de Dieu*, în „Cahiers de l'Herne”, nr. 33, 1977
- Riès, Julien**, *Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique* în *Cahiers de l'Herne*, Paris, nr. 33, 1977
- Ruști, Doina**, *Dicționar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*, ediția a treia revăzută și adăugită, Editura Tritonic, București, 1995

- Saliba, John** *The concept of „Homo Religiosus”, în Works of Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation for Religious Studies*, Catholic University, 1971
- Saliba, John**, „Homo Religiosus” în *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, vol. 17, nr. 1, martie 1978
- Segal, Robert**, *The Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, în *Numen*, vol. 34, nr. 2, 1987
- Simion, Eugen**, *Scriitori de azi*, vol. II, Editura Cartea Românească, București, 1976
- Simion, Eugen**, *Postfață în Nuvele fantastice*, vol. I-V, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991-1992
- Smart, Ninian**, *Beyond Eliade*, în *Numen*, 1978
- Smart, Ninian**, *Eliade and The Historian of Religious Ideas*, *The Journal of Religion*, nr. 1, 1980
- Smith, Jonathan**, *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, E.J Brill, Leiden, 1978
- Spineto, Natale**, *Psicologia e storia delle religioni nel pensiero di Mircea Eliade*, *Annali dell'Università di Ferrara*, 1992
- Spineto, Natale**, *Mircea Eliade – Istoric al religiilor. Cu o corespondență inedită Mircea Eliade – Károly Kerényi*, Editura Curtea Veche, București, 2009
- Steinhardt, Nicolae**, *Fantasticul lui Mircea Eliade*, în *Dosarul Eliade*, IX, Editura Curtea Veche, București, 2004
- Strenski, Ivan**, *Four Theories of Myth in Twentieth – century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, Iowa University, 1987
- Timuș, Mihaela, Ciurtin Eugen, Timotin, Andrei** (traducători), *Întotdeauna Orientul. Corespondența Mircea Eliade-Stig Wikander*, Editura Polirom, Iași, 2005
- Tofan, Sergiu**, *Mircea Eliade. Destinul unei profeții*, Editura Alter Ego Cristian și Algorithm, Galați, 1996
- Țurcanu, Florin**, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Editura Humanitas, București, 2003, traducere din limba franceză de Monica Anghel și Dragoș Dodu
- Țuțea, Petre**, *Mircea Eliade*, Editura Biblioteca revistei Familia, Oradea, 1992



**Wallace, Anthony**, *Religion: An Anthropological View*, New York, Random House, 1966

### C. Bibliografie generală

- Advaīta Vedānta**, Editura Herald, București, 2002, traducere din sanscrită, note și comentarii de Ovidiu Cristian Nedu
- Aristotel**, *Metafizica*, Editura Paidea, București, 1998, traducere și note de Gheorghe Vladuțescu
- Aristotel**, *Metafizica*, Editura Humanitas, București, 2007, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea
- Aristotel**, *Organon*, Editura Iri, București, 1997, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian
- Aristotel**, *Categorii 5*, în *Organon*, vol. I, Editura Științifică, București, 1961, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian
- Aristotel**, *Despre interpretare*, *Organon*, vol. II, Editura Științifică, București, 1961, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian
- Aubenque, Pierre**, *Problema ființei la Aristotel*, Editura Teora, București, 1998, traducere de Daniela Gheorghe
- Berdiaev, Nikolai**, *Sensul creației*, Editura Humanitas, București, 1992, traducere de Anca Oroveanu
- Berdiaev, Nikolai**, *Spirit și libertate*, Editura Paidea, București, 1996, traducere de Stelian Lăcătuș
- Bianchi, Ugo**, *La religione nella Storia delle religioni*, vol. 1, Padova, 1975
- Bréhier, Émile**, *Histoire de la philosophie*, vol. I, Quadrige Presses Universitaires de France, Paris, 1997
- Caillois, Roger**, *Omul și sacrul*, Editura Nemira, București, 2006, traducere de Dan Petrescu
- Canto-Sperber, Monique (colab.)**, *Aristote*, în *Philosophie grecque*, Presses Universitaires de France, 1997
- Cassirer, Ernst**, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I-II, Editura Paralela 45, Pitești, 2008, traducere de Mihaela Bereschi
- Cousins, Ewert H.**, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1978

- Culianu, Ioan Petru**, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Polirom, Iași, 2002, traducere de Tereza Culianu-Petrescu
- Culianu, Ioan Petru**, „Nimicirea fără milă” în nuvela *Moara cu noroc* de Ioan Slavici. Un exercițiu de mitanaliză. Cicerone Poghirc *Sexagenario*, în *Studii românești*, vol. I, Editura Nemira, București, 2000, traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu
- Cusa, Nicolas de**, *De la docte ignorance*, Édition de la Maisnie, P.U.F, Paris, 1930
- Cusanus, Nicolaus**, *De Docta Ignorantia*, Editura Polirom, Iași, 2008, traducere, note și postfață de Andrei Bereschi
- Cusanus, Nicolaus**, *Coincidentia oppositorum*, vol. I-II, Editura Polirom, Iași, 2008, studiu introductiv, traducere și note de Mihnea Moroianu
- Cusanus, Nicolaus**, *De visione Dei*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota, 1985
- Cusanus, Nicolaus**, *De non Alliud*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota, 2000
- Cusanus, Nicolaus**, *De concordantia catholica*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota, 1987
- Cusanus, Nicolaus**, *De pace fidei*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota, 2000 și, în variantă franceză, *La paix de la foi*, trad. R. Galibois revăzută de M. de Gandillac, Quebec, Université de Sherbrooke, 1977
- Dancă, Wilhem**, *Logica filosofică. Aristotel și Toma de Aquino*, Editura Polirom, Iași, 2002
- Davy, Marie-Madeleine**, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. I și III, Editura Amarcord, Timișoara, 1998-2000, coordonatori traducere Adriana Babeți și Eugen Dorcescu
- Derrida, Jacques**, *Scriitura și diferența*, Editura Univers, București, 1998, traducere de Bogdan Ghiu și Dumitru Țepeneag
- Deussen, Paul**, *Filosofia Upanișadelor*, Editura Herald, București, 2007, traducere din limba germană de Corneliu Sterian
- Durand, Gilbert**, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, traducere de Marcel Aderca
- Durand, Gilbert**, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Editura Nemira, București, 1999, traducere de Muguraș Constantinescu și Anișoara Boboce



- Eco, Umberto**, *Opera deschisă. Formă și indeterminare în poeticile contemporane*, Editura Paralela 45, Pitești, 2002, traducere de Cornel Mihai Ionescu
- Eco, Umberto**, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1995, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă
- Eco, Umberto**, *Tratat de semiotică generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, traducere de Anca Giurescu și Cezar Radu
- Evola, Julius**, *Yoga secretă a puterilor divine*, Editura Deceneu, București, 1995, traducere din limba engleză de Adrian Oroșanu
- Evola, Julius**, *Metafizica sexului*, Editura Humanitas, București, 1994, traducere de Sorin Mărculescu
- Florian, Mircea**, *Introducere la Organon*, în Aristotel, *Organon*, Editura Iri, București, 1997
- Foucault, Michel**, *Cuvintele și lucrurile*, Editura RAO, București, 2006, traducere de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu
- Gadamer, Hans Georg**, *Adevăr și metodă*, Editura Teora, București, 2001, traducere Gabriel Cercel (coord.)
- Gandillac, Maurice de**, *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, Aubier-Montaigne, Paris, 1942
- Grimes, John**, *Dicționar de filozofie indiană*, Editura Humanitas, București, 1999, traducere de Liliana Donose Samuelsson
- Guénon, René**, *Orient et Occident*, Édition de Maisnie, Paris, 1997
- Guénon, René**, *Simboluri ale științei sacre*, Editura Humanitas, București, 1997, traducere de Marcel Tolcea
- Guénon, René**, *Metafizică și cosmologie orientală*, Editura Herald, București, 2005, traducere din limba franceză de Daniel Hoblea
- Heidegger, Martin**, *Ființă și timp*, Editura Humanitas, București, 2003, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich**, *Fenomenologia spiritului*, Editura IRI, București, 1995, traducere de Virgil Bogdan
- Incze, Dănilă**, *Dicționar sanscrit-român*, Editura Universității București, 1995
- Ionescu, Nae**, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, București, 1995
- Ionescu, Nae**, *Tratat de metafizică*, Editura Roza Vânturilor, București, 1999

- Itu, Mircea**, *Manual de limbă sanscrită*, Editura Orientul Latin, Brașov, 1995
- Itu, Mircea; Dumitrașcu, Georgiana**, *Filosofia și religiile Indiei*, Editura Orientul Latin, Brașov, 2005 (îndeosebi pp. 163-191 – *Indologia în România*)
- Jeanniere, Abel**, *Presocratiques. L'Aurore de la Pensée Grecque*, Édition de Seuil, Paris, 1996
- Jung, Carl Gustav**, *Arhetipurile inconștientului colectiv*, Editura Trei, București, 2003, traducere de Dana Verescu și Vasile Dem. Zamfirescu
- Jung, Carl Gustav**, *Opere complete*, vol. 14/1, *Mysterium Coniunctionis. Separarea și compunerea contrariilor psihice în alchimie*, Editura Trei, București, 2005, traducere de Dana Verescu
- Jung, Carl Gustav**, *Opere complete*, vol. 14/2, *Mysterium Coniunctionis. Cercetări asupra separării și unirii contrastelor sufletești în alchimie*, Editura Trei, București, 2006, traducere de Daniela Ștefănescu
- Jung, Carl Gustav**, *Opere complete*. Vol. 14/3, *Mysterium Coniunctionis. Cercetări asupra separării și unirii contrastelor sufletești în alchimie. Volum suplimentar. „Aurora consurgens“*, Editura Trei, București, 2006, traducere de Dana Verescu
- Jung, Carl Gustav**, *L'Homme à la découverte de son âme*, Albin Michel, Paris, 1987
- Kitagawa, Joseph**, *The Quest for Human Unity. A Religious History*, Minneapolis, M.N. Forty Press, 1990
- Lévi, Sylvain**, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, Paris, 1848
- Lévi-Strauss, Claude**, *Antropologia structurală*, Editura Politică, București, 1982, traducere de J. Pecher
- Lévy Strauss, Claude**, *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949
- Lupasco, Stéphane**, *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, București, 1982, traducere și postfață de Vasile Sporic
- Lupasco, Stéphane**, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie – Prolégomènes à une science de la contradiction*, colecția. „Actualités scientifiques et industrielles”, nr. 1133, Paris, 1951
- Lupasco, Stéphane**, *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960
- Marin, Constantin**, *Filosofia indiană*, Editura Moldova, Iași, 1994



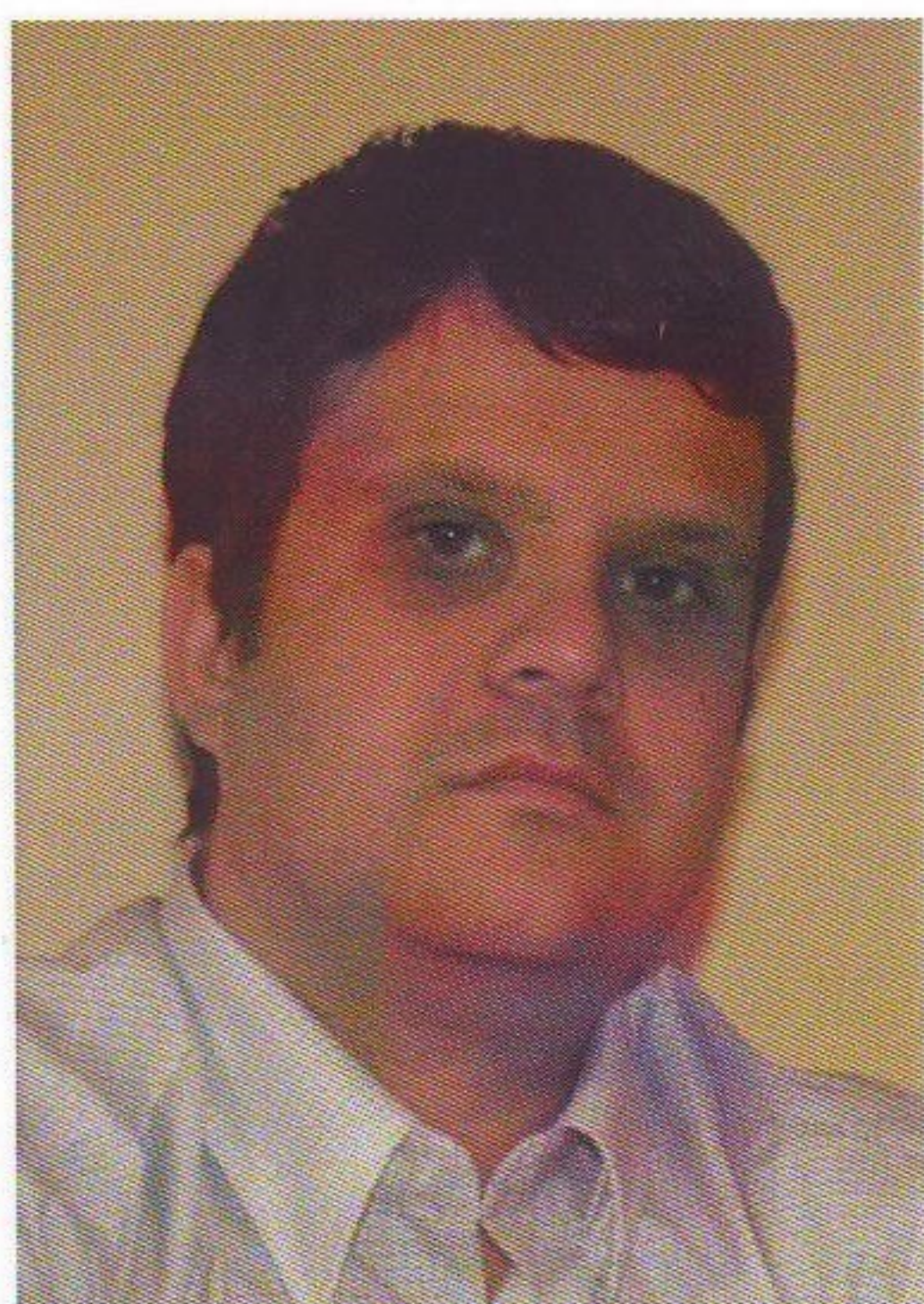
- Marino, Adrian**, *Dicționar de idei literare*, Editura Eminescu, București, 1973
- Năgârjuna**, *Tratat despre Calea de Mijloc*, Editura Herald, București, 2006, traducere de Walter Foltescu
- Noica, Constantin**, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981
- Otto, Rudolf**, *Sacrul*, Editura Dacia, București, 1992, traducere de Ioan Milea
- Papesso, Valentino**, *Yoga în „Studi e materiali d'istorie delle religioni”*, 1936, decembrie, în *Dosarul Eliade*, vol. V, Editura Curtea Veche, București, 2003
- Patañjali**, *Yoga-sūtra*, Editura RAM, București, 2006, traducere din limba engleză de Teodora Melinte
- Platon**, *Ion*, în *Opere*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, traducere de Petru Creția
- Poussin, la Vallé, Louis de**, *Brahmanismul*, Editura Herald, București, 2001, traducere de Ilie Iliescu
- Reale, Giovanni**, *Istoria filosofiei antice*, vol. I-II, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009, traducere din limba italiană de Cristian Soimușan
- Ricoeur, Paul**, *Despre interpretare. Eseuri despre Freud*, Editura Trei, București, 1998, traducere de Magdalena Popescu și Valentin Protopopescu
- Ricoeur, Paul**, *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, Editura Echinox, Cluj Napoca, 1999, traducere și postfață de Horia Lazăr
- Ricoeur, Paul**, *Metafora vie*, Editura Univers, București, 1984, traducere și cuvânt înainte de Irina Mavrodin
- Śaṅkarācārya**, *Compendiul filozofilor indiene*, Editura Herald, București, 2002, traducere din limba engleză de Florina Dinu și Monica Medeleanu
- Sfântul Dionisie Areopagitul**, *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996, traducere, introducere și note de pr. Dumitru Stăniloae
- Starobinski, Jean**, *Textul și interpretul*, Editura Univers, București, 1985, traducere de Ion Pop
- Tonoiu, Vasile**, *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989

- Tucci, Giuseppe**, *Teoria și practica mandalei*, Editura Humanitas, București, 1995, traducere de Ioan Milea
- Varenne, Jean**, *Le Tantrisme*, Albin Michel, Paris, 1997  
www.hokma.enchrist.net
- \*\*\* **Bhagavad Gītā**, Editura Herald, București, 2006, traducere din limba sanscrită, comentariu și note de Sergiu Al-George
- \*\*\* **Filosofia indiană în texte**, prefață, note, comentarii și studiu introductiv de Sergiu Al-George, Editura Științifică, București, 1971
- \*\*\* **Fragmentele presocraticilor**, Editura Junimea, Iași, 1974, vol. I, cu introducere și note de Simina și Constantin Noica
- \*\*\* **Mahābhārata**, Editura Paralela 45, Pitești, 2005, traducere de Vasile Al-George
- \*\*\* **Revue Philosophique**, ianuarie-iunie 1946, în *Dosarul Eliade*, vol. VI (1944-1967), Editura Curtea Veche, București, 2002
- \*\*\* **Upanișad**, traducere din limba sanscrită, note introductive și comentarii de Ovidiu Cristian Nedu, Editura Herald, București, 2006
- \*\*\* **Sāmkhya-kārikā. Tarka-samgraha**, traducere din limba sanscrită, note introductive, comentarii și note de Sergiu Al-George, Editura Herald, București, 2001









Orice *coincidentia* este aspectul unui nou principiu, ce poate fi identificat ca un fel de „terț inclus”, în care problema relațiilor dintre opuși se rezolvă prin apariția celui de-al treilea termen, printr-o uniune paradoxală, care păstrează sau respinge termenii conjuncției, sau pur și simplu prin coexistență (complementaritate) ori substituție. Este vorba, credem noi, de o altă logică, ce poate fi numită „simbolică”, întrucât exemplele care confirmă existența relației dintre opuși sunt simboluri sau imagini mitice. Acestea se aplică și existenței, în general, dar numai în măsura în care situațiile concrete repetă sau redau modelul arhetipal. Într-un astfel de sistem logic, există, deci, o subordonare a termenilor opuși, dar și a relației sintetice ori dialectice rezultate, unui model mitic. Doar o gândire eliberată de sub imperiul principiilor logice clasice poate cuprinde o relație dialectică între contrarii. O asemenea gândire poate fi numită, conjunctural, „simbolică”, „prereflexivă”, „arhetipală” sau „mitică”. Considerăm că Eliade este unul dintre cei mai importanți teoreticieni ai unei astfel de gândiri, care funcționează atât ca principiu explicativ al operei sale, cât și ca hermeneutică a fenomenelor religioase.

Autorul



ISBN 978-606-711-415-7



9 786067 114157